AELTESTE TEXTE

DES

TODTENBUCHS

NACH SARKOPHAGEN DES ALTAEGYPTISCHEN REICHS IM BERLINER MUSEUM

HERAUSGEGEBEN

VON

R. LEPSIUS.

EINLEITUNG UND 43 TAFELN.

BERLIN.
WILHELM HERTZ
(BESSERSCHE BUCHHANDLUNG)
1867.

Aelteste Texte des Todtenbuchs.

Die Sammlung von Texten, deren vollständigstes im Museum von Turin aufbewahrtes Exemplar ich vor 25 Jahren unter dem Titel „Todtenbuch der Aegypter" publicirt habe, war von Champollion Rituel funéraire genannt worden, in der Meinung, dass es ein bei dem Begräbniss von den Priestern gebrauchtes Ritualbuch gewesen sei, bestimmt während der Feierlichkeiten der Beisetzung vorgetragen zu werden. Er mochte zu dieser Ansicht besonders durch die bildlichen Darstellungen über den ersten Kapiteln des Buchs verleitet worden sein, welche das Leichenbegängniss des Verstorbenen, die Klageweiber, den heiligen Apparat, die Mumie selbst, die Prozession von Priestern mit den heiligen Emblemen, das Todtenopfer und endlich auch den Hierogrammaten zeigen, welcher aus einem Papyrus, den er in den Händen hält, vorliest. Doch ist mir nicht bekannt, dass Champollion irgendwo diese Bestimmung des Buchs als Ritualbuch besonders begründet oder sich überhaupt über die Bedeutung desselben näher ausgesprochen hätte. Ich kenne von ihm nur eine handschriftliche Uebersicht sämmtlicher Kapitel des Todtenbuchs nach den Vignetten des Turiner Exemplars abgetheilt. Zugleich suchte er eine Gliederung des Buchs in Abtheilungen und Unterabtheilungen aufzustellen, nach welchen er einzelne Stellen in seinen Schriften, namentlich in der Grammatik, anzuführen pflegte. Diese Gliederung war aber nicht nur für den Gebrauch und die Citate unbequem, sondern lässt sich auch wissenschaftlich nicht durchführen. Eine Anzahl Gruppen, deren Kapitel einen näheren Zusammenhang unter sich hatten, liessen sich leicht ausscheiden und wurden von ihm unter der Bezeichnung von Paragraphen zusammengefasst. Andere Kapitel wurden zu Paragraphen vereinigt, oder sogar in Paragraphen getheilt, aber selbst die drei Hauptabschnitte von sehr ungleicher Länge, in welche er das Ganze zerlegte, lassen sich wenigstens nicht als Glieder eines Ganzen rechtfertigen.

Dagegen habe ich in meiner Ausgabe des Buchs nachzuweisen gesucht, dass das Ganze ein Sammelwerk heiliger Texte sei, die sich wohl im Allgemeinen auf denselben Gegenstand beziehen, aber keine einheitliche litterarische Komposition bilden und daher eine Gliederung, wie sie Champollion suchte, nie gehabt hatten. Die frühere Selbständigkeit einzelner Theile ging schon aus den Titeln hervor, in denen sie meist als Abschnitte (, *ro*), nicht selten aber auch als besondere Bücher (, *šā-t*) genannt werden. Es liess sich zeigen, dass wir von einzelnen Kapiteln zwei und mehr verschiedene Redaktionen besitzen, von denen die eine ausführlich, die andre kurz zusammengefasst ist, oder von denen die eine den Verstorbenen in erster, die andre in dritter Person sprechen lässt. Diese Variationen stehen meist eine hinter der andern und werden in der Ueberschrift selbst als solche Variationen bezeichnet, wodurch wiederum der Mangel an litterarischer Einheit von den Urhebern der Sammlung selbst anerkannt wird. Auch giebt es keine Gesammtbezeichnung für das uns vorliegende Sammelwerk, sondern es werden nur *ro-u*, „Kapitel" des Buchs in der Ueberschrift vom Kapitel 1 und 17 angeführt. Die einzelnen Texte aber enthalten keine Vorschriften für die Nachgelassenen oder für die beisetzenden Priester, sondern „der Verstorbene selbst ist die handelnde Person darin und der Inhalt betrifft nur ihn und seine Begegnisse auf seiner Wanderung nach dem irdischen Tode; es wird entweder erzählt und beschrieben, wohin er kommt, was er thut, was er hört und sieht, oder es sind Gebete und Anreden, die er selbst zu den verschiedenen Göttern, zu welchen er gelangt, spricht".

Diese Ansicht von der Entstehung und dem Inhalte des

Werkes hat sich seitdem hinreichend bestätigt und wird wohl von niemand mehr bezweifelt. Ich würde daher hier auch nicht wieder darauf zurückkommen, wenn nicht einer unsrer ausgezeichnetsten Aegyptologen, Vicomte Em. de Rougé, sich der Ansicht Champollion's ausdrücklich wieder angenommen, und die Bezeichnung des Buchs als Rituel funéraire durch den Inhalt desselben zu rechtfertigen gesucht hätte. Da wir diesem verdienstvollen Gelehrten zugleich eine werthvolle besondere Arbeit über das Todtenbuch[1]) verdanken, durch welche unsre Kenntniss desselben, in Verbindung mit den Aufsätzen mehrerer andrer Gelehrten, erheblich gefördert worden ist, so scheint es mir um so mehr geboten, die Gründe nochmals zu erwägen, die er für diese Meinung geltend zu machen gesucht hat; obgleich die obige auch von ihm getheilte Ansicht über die Entstehung und den wesentlichen Inhalt des Todtenbuchs schon von vornherein den Begriff eines Ritualbuchs auszuschliessen scheint. Was er darüber sagt, beschränkt sich auf folgendes: „Plusieurs chapitres du livre contiennent des prescriptions pour certaines parties des funérailles; d'autres prières sont formellement indiquées comme devant être récitées pendant la cérémonie de la sépulture. Quoique les paroles soient ordinairement mises dans la bouche du défunt, elles étaient certainement récitées pour lui par les assistants; on voit même, dans la première vignette du livre, un prêtre qui lit le formulaire sur un volume qu'il tient déployé entre ses mains. Enfin des clauses ajoutées à la fin de plusieurs chapitres importants attachent des avantages dans l'autre monde, et même sur la terre, à la connaissance des symboles et à l'accomplissement des prescriptions exposées dans les textes qui les précèdent. Tout cet ensemble justifie suffisamment, suivant nous, le titre choisi par Champollion“.

Die Meinung de Rougé's ist also die, dass das Todtenbuch oder seine einzelnen Texte für die Priester, zu ihrem Gebrauch bei den Ceremonien der Todtenbestattung geschrieben sei; und dass die Vorschriften die es zu diesem Behufe enthalte, das Wesentliche oder Charakteristische des Buches seien, so dass es danach mit Recht als ein Ritualbuch zu bezeichnen sei.

[1]) Siehe seine Uebersetzung sämmtlicher Kapitel-Ueberschriften in der *Revue Archéologique*, 1860, I, p. 69 ff., wiederholt als Einleitung zu seinem *Rituel funéraire hiératique des anciens Egyptiens* 1861 ff., und seine Uebersetzung von Kapitel 17 ebend. p. 230 ff.

Ohne Zweifel besassen die Aegyptischen Priester wirkliche Ritualbücher, Tempel- und Fest-Ordnungen, Hymnen- und Gebet-Bücher sowohl für den allgemeinen Götterdienst als für die unzähligen Feste, Opfer und Ceremonien aller Art in den einzelnen Tempeln. Das Aegyptische Volk war wie vielleicht kein andres mit Priesterwesen erfüllt; der äusserliche Kultus war von jeher im höchsten Maſse ausgebildet; wir sehen eine Menge einzelner Züge des ägyptischen Ritus auf den Monumenten dargestellt, die gleichwohl nur ein verschwindender Theil des wirklichen Ceremonienluxus sind, dem die Priester huldigten. Der Todtenkultus und die Begräbnissfeier, nahm dabei eine besonders reichbedachte Stelle ein. Alles dies war ohne Zweifel streng und bis ins Detail geordnet und bei dem schreibseligen Volke natürlich auch niedergeschrieben. Wir wissen sogar durch Clemens Alexandrinus, dass die Kultusvorschriften einen ansehnlichen Theil der Hermetischen Bücher ausmachten. Zehn von den zweiundvierzig Büchern waren speciell dem Stolisten zur Kenntniss und Anwendung überwiesen, welche von allem was den Gottesdienst betraf, von den „Opfern, Erstlingen, Hymnen, Gebeten, Festzügen und Aehnlichem“ handelten. Hieher gehörten also ohne Zweifel die priesterlichen Ritualbücher, so weit sie sich auf den allgemeinen gottesdienstlichen Landesgebrauch bezogen.

Unser Todtenbuch gehörte nun offenbar auch zu der heiligen Litteratur, die durchweg dem Thoth-Hermes, dem Gott der Weisheit und Gelehrsamkeit zugeschrieben wurde. Jamblichus spricht von 20,000 Hermetischen Büchern, womit eben der ganze Umfang dieser Litteratur bezeichnet werden sollte. Ist aber wohl anzunehmen, dass das Todtenbuch in den heiligen Codex der ausgewählten 42 Bücher aufgenommen war, deren Inhalt in allgemeiner Angabe uns von Clemens überliefert worden ist? Ich habe dies bezweifelt und bezweifle es noch, wie ich dies andern Ortes näher angegeben und begründet habe[1]). Die Bücher des Stolisten waren wirkliche liturgische Bücher zum Gebrauche für die Priester; das Todtenbuch aber, wenn es jenem Codex hätte eingereiht werden sollen, würde seiner theologischen Grundlage nach vielmehr zu den hieratischen Büchern des Propheten gehört haben.

Mehrere Kapitel enthielten nach de Rougé „Vorschriften für gewisse Theile des Leichenbegängnisses“. Ich weiss nicht, welche Kapitel er hierbei besonders im Auge

[1]) S. meine Chronologie p. 47 ff.

hat. Es scheint, dass er dabei z. B. an die Ueberschriften und Nachschriften der Kapitel 155—160 denkt, von denen er sagt: ils sont relatifs aux rites propres à certains objets qui devaient être déposés avec la momie. Hier werden gewisse heilige Gegenstände in den Vignetten abgebildet und in den Nachschriften genannt, welche den Verstorbenen um den Hals gelegt wurden. So lautet z. B. K. 158:

Titel:
ro en — *useχ* — *en nub* — *ti* — *er* — *χeχ*
Kapitel des — Halsbandes — von Gold — gethan — an — den Hals

en — *χu*
des — Verstorbenen.

Text:
Tut — *ān* — *Hosiri* — *Aufānχ*
Gesprochen — von — dem Osiris — Aufanχ

mā-χeru: — *Atf-ā* — *An,* — *mut-ā* — *Hise-t*
dem Gerechtfertigten: — Mein Vater (ist) — An, — meine Mutter — Isis,

sefeχi-uā[1] — *maa-nā;* — *ānok* — *uā* — *ām*
ich verstehe (?), — ich sehe; — ich (bin) — einer — von

sefeχi-u — *maa-sen* — *seb.*
den Verständigen (?) — (welche) sehen — den Seb.

Nachschrift:
Tut
Gesprochen

her — *useχ* — *en nub,* — *saχ* — *ro pen*
über — dem Halsband — von Gold, — auf welchem geschrieben (ist) — dieses Kapitel

her-f, — *ti er* — *χeχ* — *en χu pen* — *hur*
(auf ihm), — gethan an — den Hals — dieses Verstorbenen — am Tage

sam-to
des Begräbnisses.

Es besagt also der Titel nur, welche Formel hier gegeben wird: es ist der Text, welcher auf dem Halsbandamulet eingeschrieben dem Todten mitgegeben wurde. Der Text führt, wie dies durch das ganze Todtenbuch fast ohne Ausnahme geschieht, die Worte an, welche der Verstorbene selbst spricht. Die Nachschrift fügt als Erläuterung hinzu, dass dieser Text über dem für die Mumie bei der Beerdigung bestimmten Amulet gesprochen wurde. Das heisst, wenn das für die Mumie bestimmte Amulet beschrieben vorlag, so wurde der Text darüber gesprochen, um es dadurch einzuweihen, ihm seine magische Kraft zu verleihen. Diese Weihung geschah aber nicht während der Beerdigung, zu dieser Zeit wurde das Amulet mit den übrigen nur umgehängt, sondern vorher zu einer beliebigen Zeit, und nicht durch den Priester, sondern durch den Inhaber selbst bei seinen Lebzeiten. Dies wurde wenigstens vorausgesetzt.

Um sich dieses Verhältniss klar zu machen und zu erkennen, dass hier überall nicht von Priester-Ceremonien die Rede ist, noch von Texten, die bestimmt waren, bei den Leichenfeierlichkeiten befolgt oder vorgelesen zu werden, bedarf es nur einer Durchsicht der Titel und Nachschriften der einzelnen Kapitel. Diese sind es, die uns über die Bestimmung des ganzen Buches nähere Auskunft geben müssen, denn die Texte selbst, sind der Form nach durchgängig nur für den Gestorbenen bestimmt, werden ihm in den Mund gelegt, als nach seinem Tode zu den Göttern der jenseitigen Welt gesprochen.

Hierüber könnte allerdings gleich das erste Kapitel Zweifel erregen. Auf dieses bezicht sich auch ohne Zweifel vorzugsweise, was de Rougé in zweiter Stelle für Champollion's und seine Ansicht anführt, wenn er sagt, dass „einige Gebete ausdrücklich angegeben werden als solche, „welche während der Ceremonie des Begräbnisses gesprochen werden sollten". Er übersetzt nämlich die Ueberschrift des ersten Kapitels folgendermassen:

Commencement — des — chapitres — de — la manifestation — au — jour.

De la résurrection — des mânes — dans — Ker-neter. — On le dit — le jour

---

[1]) Die Göttin [hieroglyph] wurde von Champollion [hieroglyph], *saf*, mit dem Determinativ der Sonne gelesen und von [hieroglyph], *saf*, gestern, abgeleitet. Mir ist kein Beispiel zur Hand um die Sonne im Namen der Göttin zu bestätigen; vielmehr scheint es nach Birch, bei Bunsen, Eg. Place, 2d. ed. vol. I, p. 548, und nach Chabas, Voyage p. 344 dass statt der Sonne das Sieb ● zu lesen ist, also *Safeχ*. Der volle Name kommt z. B. vor in Philä, Denkm. IV, 25: [hieroglyph], *sefχ-āb*, wo es aber vielmehr ein Beiname der Göttin zu sein scheint. Da sie aber jedenfalls die Begleiterin des Thoth, in ihrer gemeinschaftlichen Eigenschaft als Repräsentanten der Gelehrsamkeit und Litteratur, ist, so scheint das Wort [hieroglyph] damit zusammenzugehören und eine Bedeutung wie etwa „erkennen, verstehen" gehabt zu haben.

[hieroglyphs] de l'ensevelissement. [hieroglyphs] .... Que l'Osiris un tel, fils d'une telle, le justifié, avance dans sa manifestation.

Hiernach würde man allerdings nur verstehen können, dass entweder das ganze Todtenbuch, dessen Haupttitel hier angegeben wird, oder doch die ersten Kapitel 1—16, auf die sich die obige Ueberschrift zunächst bezieht, während der Beerdigung von den fungirenden Priestern gesprochen werden sollten. Dieser Sinn entspricht aber den Worten nicht, deren Satzverbindung deutlich vorliegt. Das [hieroglyphs] vor dem Namen des Verstorbenen ist in der Uebersetzung übergangen worden; [hieroglyphs] kann nicht heissen que l'Osiris avance. Weder [hieroglyphs], eintreten, noch [hieroglyphs], hervorgehen, erscheinen, auferstehen, lässt sich mit [hieroglyphs], von, durch, ὑπό, verbinden; es kann nur von [hieroglyphs] abhängen „gesprochen von“ [1]). Folglich wurde auch hier nichts dem Priester zugewiesen, vielmehr ausdrücklich gesagt, dass der Verstorbene dieses Kapitel zu sprechen hatte. Der Satz wird noch unmissverständlicher, wenn wir die Varianten andrer Exemplare vergleichen, in welchen die Worte [hieroglyphs] ganz ausgelassen zu werden pflegen, so dass sich [hieroglyphs] unmittelbar an [hieroglyphs] anschliesst. So ist es der Fall in einem hieroglyphischen Exemplar des Lord Belmore, aber auch in hieratischen Exemplaren wie z. B. in dem von de Rougé herausgegebenen, und in dem der Description de l'Egypte[1]). Es wäre auch zu verwundern, wenn die Worte der Kapitel in der Ueberschrift den Priestern, im Texte selbst dem Verstorbenen zugeschrieben würden. Denn obgleich der Text des ersten Kapitels gleich mit dem Anruf an Osiris beginnt, nicht wie die folgenden und fast alle übrigen des ganzen Werkes mit [hieroglyphs] „Gesprochen vom Osiris Anfang“, so geht doch aus dem Inhalte hinreichend hervor, dass der Verstorbene auch hier selbst spricht. Ja es scheint, dass der eigentliche Titel, auf den wir bald zurückkommen, ursprünglich mit [hieroglyphs] abschloss und das folgende gleichsam nur eine Erweiterung der gewöhnlichen Formel [hieroglyphs] ist, die sonst mit dem Text verbunden wird.

Durch die Einschaltung der Worte [hieroglyphs] scheint eine nähere Erläuterung der Worte [hieroglyphs] „am Tage des Begräbnisses“[2]) beabsichtigt worden zu sein. Ursprünglich unterschied man in Bezug auf die Auferstehung wohl nicht zwischen Tod und Begräbniss. Auf den Apis-Stelen, wo Tod und Begräbniss ausdrücklich nebeneinander genannt werden, wird doch der Tod in der Regel durch [hieroglyphs], *per er pe-t* „hervorgehen zum Himmel“ bezeichnet; anderwärts heisst es [hieroglyphs] *ak er pe-t*, „eintreten in den Himmel“, oder [hieroglyphs], *āk em ma nuter-u*, „eintreten am Orte der Götter“. Die genauere Lehre war aber, dass der Verstorbene erst am Tage der Beisetzung auferstand, und dass es schon eine Be-

[1]) Dem scheint bald darauf der Titel von Kap. 12 zu widersprechen: [hieroglyphs] ..., wie auch von K. 13 und 122, wo de Rougé nach seiner nicht wörtlichen Uebersetzung [hieroglyphs] für den einfachen Genitiv [hieroglyphs] nimmt, von dem jedoch [hieroglyphs] stets verschieden ist. Ich zweifle aber nicht, dass wir hier vor [hieroglyphs] ein [hieroglyphs] zu suppliren haben, mit einer auch sonst hieroglyphisch üblichen Abkürzung. In den Stellen Kap. 71, 2. 3. 4 ff.; 125, 46. 47. 48. 53. 54. 55 ff., wird [hieroglyphs] von Hincks (Catal. p. 29) und von Chabas (Voyage d'un Eg. p. 77) durch *say*, und *dire* übersetzt; dem kann ich nicht beistimmen; ein Determinativ wäre für ein solches seltnes Wort, das auch im Koptischen keine Spur zurückgelassen hätte, wenigstens hier und da zu erwarten. Vielmehr ist hier, wie im Dialog in vielen Sprachen, das Wort „sagen“, von welchem [hieroglyphs] abhängt, ausgelassen. In der Phrase K. 125, 46: [hieroglyphs] „(es wird gesagt) von ihnen, den Göttern“, ist [hieroglyphs] erklärende Apposition, die es auch sein würde, wenn [hieroglyphs] Verbum wäre. Dass obige Erklärung namentlich für Kapitel 12 und 13 die allein richtige ist, geht auch aus andern Exemplaren hervor. In de Rougé's hieratischem Texte wird in beiden Titeln [hieroglyphs] wirklich hinzugefügt, in dem der Descript. de l'Egypte nur in Kap. 12; in Kap. 13 bleibt es weg, wie im Turiner Exemplar, wird aber in der Wiederholung K. 121 auch im Turiner Exemplar zugefügt. Man könnte auch geneigt sein, die im Turiner Exemplar hinter dem Namen des Verstorbenen folgende Gruppe [hieroglyphs] mit dem vorausgehenden [hieroglyphs] zu verbinden; doch wäre dies gegen die ägyptische Grammatik.

[1]) vol. II, pl. 61

[2]) Das eigentliche Wort für die Beisetzung des Verstorbenen ist [hieroglyphs], *semto*, welches durch „Vereinigung mit der Erde“ (?) erklärt worden ist. Das Wort [hieroglyphs], [hieroglyphs], welches als weibliches Substantiv (Champollion Gr. p. 202 macht es unrichtig zum Maskulinum) die Todtenbare oder den Sarg bedeutet, scheint als Verbum zunächst nicht das Begräbniss, sondern die Einwickelung der Mumie oder ihre Einsargung zu bezeichnen, wie auch das im Koptischen entsprechende ⲕⲱⲥ, curare cadaver bedeutet, verschieden von ⲧⲱⲙⲥ, in sepulcro condere (welches letztere in Peyron's Lexikon von ϣⲱⲙⲥ, immergere, mit vorgesetztem ⲧ abgeleitet wird, mir aber vielmehr eine durch ⲥ verstärkte — s. Schwartze, Grammatik p. 310 — Nebenform von ⲧⲱⲙ, ⲑⲱⲙ, claudere, occludere, zu sein scheint). Dann aber wird es auch geradezu für „begraben“ gebraucht.

[3]) Dekret von Kanop. l. 24. 27. 28.

günstigung war, wenn er „sofort“, emχot[1]), bei der Auferstehung auch in Χer-nuter eintreten konnte, indem er sich durch die vorgeschriebenen Worte legitimirte. Die Ueberschrift des ersten Kapitels besagt also, dass es gesprochen wurde von dem Verstorbenen, „am Tage des Begräbnisses[2]), des Eintretens (in Χer-nuter) unmittelbar beim Austreten“ (aus dem Grabe, d. h. bei der Auferstehung).

Am Schlusse des ersten Kapitels wird dann hinzugefügt:

Ȧr[3])	*reχ*	*ȧa-t ten*	*herka*[4]) *to*	*ȧu-f*[5])	*iri-s*[6])
Seiend	gewusst	dieses Buch	auf Erden,	seiend er	ausführend es
em	*saχ-u*	*her*	*kers*	*ro*	*pu*[7])
in	Schrift	auf	dem Sarkophage,	das Kapitel	nämlich,
ȧu-f	*per-f*[8])	*em*	*hru*	(*em χoperu*)[9])	*neb*
so ist er	hervortretend	am	Tage	(in den Gestalten)	allen

mer-f	*hnā*	*ȧk*	*er*	*hat-f*
in welchen er will,	und	eintretend	in	seine Wohnung
an	*kelȧ-tu-f,*	*ȧu*	*ti-tu-nef*	*ti-u*
nicht	wird er zurückgewiesen,	und	es wird ihm gegeben	Speise

hek-t-u	*uer en*	*ȧuf*	*her*	*χaui-t*	*ente*	*Rā,*
(und) Trank,	viel	Fleisch	auf	dem Tische	des	Ra;
ken-f	*em*	*ahe-t-u*	*em*	*seχet*	*Ȧauro*	
er arbeitet	in	den Feldern	der	Flur von	Elysium	

ti-ut-nef	*tȧ*[1])		*boti*	*ȧm*	*χer*
wo gegeben wird ihm	Kern	(und)	Waizen	(daselbst),	ja,
unne-f	*uot*	*ma*	*unne-f*	*herku to*	
er lebt	frisch	wie	er lebt	auf der Erde.	

Es wird dem Verstorbenen hiernach in Aussicht gestellt, dass er mit Hülfe dieses Kapitels sich einen günstigen Zutritt in der andern Welt verschaffen werde. Diese Klauseln sind der dritte Grund, warum de Rougé das Todtenbuch für ein Ritualbuch hält. Indessen findet auch hier kein „accomplissement des prescriptions exposées dans les textes qui les précèdent“ (les clauses) statt. Die Texte an welche sich die genannten Klauseln anschliessen, enthalten

---

1) emχot, wird von de Rougé bald durch *dans* übersetzt, so hier: avancer *dans* sa manifestation; oder durch *pendant* z. B. K 121 in derselben Phrase; bald durch *après*. Mir scheint hier dem koptischen ϩⲏⲧ, ϩⲟⲧ, ⲡ, conspectus, facies, zu entsprechen; also emχot = ⲙ-ⲡ-ϩⲟⲧ (ⲉϩⲟⲗ), in conspectu (der im Koptischen gewöhnliche Artikel wird hieroglyphisch in solchen Fällen regelmässig weggelassen); dieses wird sowohl örtlich „in Gegenwart, coram, en face“ gebraucht, als auch zeitlich, wie hier, „zur Zeit, gleichzeitig mit“; daher kann es in der Formel K. 86, 8 (s. unten Tafel 19, l. 60. 61) mit *er ter*, „zur Zeit“, wechseln: *em χot* = *er ter perer-f* „zur Zeit (im Augenblick) seiner Auferstehung“. Als Konjunktion wird es mit dem Präsens verbunden, in der Bedeutung *quum*, *dum*, oder mit dem Präteritum in der von *simulac*.

2) S. unten die Ueberschrift von K. 17.

3) „Seiend“, wechselt mit *un*, K. 140, 12; dann „wenn“.

4) Kopt. ϩⲓϫⲉⲛ.

5) -f, er, der Verstorbene; die Form unterscheidet sich hier, der Regel gemäss, nicht vom Präsens.

6) -s, es, auf das femininische zurückweisend.

7) steht nicht (ausser zuweilen und ausnahmsweise im Alten Reiche, s. unten) für oder, sondern ist ein Demonstrativstamm, der die Bedeutung „nämlich, das ist“, annimmt; ist ohne Zweifel eine spätere Glosse, zugefügt von einem, dem der Wechsel von in der Ueberschrift mit in der Nachschrift auffiel. Beides wird häufig in verschiedenen, oder auch in ein und demselben Exemplare des Todtenbuchs ganz gleichbedeutend gebraucht und ich kann die Bedenken nicht theilen, welche Dr. Hincks (Catalogue of the Eg. Manuscr. p. 31) hierbei äussert.

8) Eigentlich: „er ist (der) hervortritt“, eine verstärkte Präsensform, kein Futurum (s. den Kommentar zum Dekrete von Kanopus).

9) Diese Gruppe fehlt zwar in allen Exemplaren, die mir zugänglich sind, auch in dem hieratischen von de Rougé. Dennoch dürfte dies nur eine alte fehlerhafte Lücke sein, die aus der Nachschrift zu K. 72 zu berichtigen ist. In dem Leydener Exemplare bei Leemans, Mon. I, pl. III, fehlt auch noch. Die auffallendsten groben Fehler finden sich oft in vielen Exemplaren wiederholt. Es war eben meist Fabrikarbeit.

1) Die Zusammenstellung von und ist häufig; auch (Denkm. III, 10, a) geschrieben. Die letztere Gruppe ist auch , , geschrieben, d. i. ⲃⲱⲧ, ⲡ, *far*. In der Stelle K. 72, 7 finde ich auf einem Berliner Sarkophage die Variante. Ohne Zweifel war es das gewöhnlichste Korn, da es dem Waizen vorangeht, und ganz allgemein durch die Körner bezeichnet wird. Das war aber in Aegypten die Hirse, *Dura beledi*, holcus sorghum, was Dkm. III, 55 geschrieben wird (siehe m. Königsbuch p. 166). Hierher gehört auch, kopt. ⲡⲉ.ⲡⲣⲉ, ⲡⲉ.ⲫⲣⲓ, granum, semen, was aber wohl vielmehr von der Waizenfrucht verstanden, daher auch (K. 17, 5) geschrieben und selbst für die Kornähren gebraucht wurde, z. B. (Var. von K. 109, 4; cf. 110, 10.)

in der That **keine einzige** Vorschrift, haben in keinem Theile des Todtenbuchs irgend etwas zu thun mit dem was der Verstorbene oder die Priester, oder die Nachgelassenen zu vollbringen haben; sie enthalten nur Anreden des Verstorbenen selbst an die Götter der Unterwelt, die er nach seinem irdischen Tode spricht.

Ebenso beziehen sich aber auch die **Nachschriften** lediglich auf das Verhältniss des vorausgehenden Kapitels zu dem Verstorbenen selbst, nicht zu den Priestern oder zu den Nachgelassenen. Es wird kein Priester genannt, der eine bestimmte Ceremonie zu verrichten, ein Amulet zu weihen, ein Kapitel vorzulesen habe. Es wird keine Folge angegeben, in welcher etwa die Texte der Kapitel zur Vorlesung kommen sollen. Eine solche Reihenfolge ist überhaupt nicht streng vorhanden, wenn auch bei der Auswahl und der Zusammenstellung einzelner Kapitel aus den verschiedenen Zeiten und nach den verschiedenen Recensionen, auf die wir unten zurückkommen, gewisse Regeln befolgt wurden, die namentlich in der Gruppenbildung der näher zusammengehörigen oder gleichartigen Kapitel zu bemerken sind. Hätte das Buch irgendwie den Zweck gehabt, als Dienstordnung oder als Gebet- und Hymnenbuch während der Begräbnissfeier zu dienen, so würden die vielen Wiederholungen ein und desselben Kapitels in verschiedenen Formen und an ganz verschiedenen Orten der Sammlung, so wie die vielen zur Wahl gestellten Variationen im Innern der Kapitel ganz und gar nicht am Orte gewesen sein. So kehren die Kapitel 9, 10 und 11 vollkommen identisch in Ueberschrift und Text, bis auf unwesentliche Variationen, wieder als Kapitel 73, 48 und 49; und ebenso, auch mit derselben Nachschrift, die Kapitel 12 und 13 in Kap. 120 und 121. Kap. 2 bildet den Anfang von K. 65. Noch öfter kehren dieselben Ueberschriften an sehr verschiedenen Stellen des Buchs wieder. Statt dessen hätte man vielmehr einen einzigen mafsgebenden Text zusammengestellt, an den sich der fungirende Priester hätte halten können. Es hätte keinen Sinn gehabt, den ursprünglichen Text des siebzehnten Kapitels zu zerpflücken und mit unmittelbar hinter den einzelnen Sätzen eingeschobenen Erklärungen auszustatten. Ja es geht aus den Titeln und Nachschriften hervor, dass eine Anzahl Kapitel entschieden nicht mit der Begräbnissfeier, sondern mit andern Zeiten in Verbindung gesetzt wurden. Das Buch müsste also zugleich ein Ritualbuch für andre Feiern gewesen sein, woran noch weniger zu denken ist; denn diese müssten ausdrücklich angegeben, und darnach Abschnitte im Buche gemacht sein, was nicht der Fall ist.

Endlich ist aber noch ein nicht unerhebliches Moment gegen die Ansicht, dass das Todtenbuch ein Ritualbuch gewesen sei, der besondere **Titel**, den das Buch mit Bezug auf seinen ursprünglichen Umfang und auf den wesentlichen Inhalt auch des spätern Sammelwerkes, für die Aegypter selbst führte. Als solchen habe ich bereits in der Einleitung zum Turiner Exemplar die ersten Worte über dem ersten Kapitel, welche theils allein, theils mit verschiedenen Zusätzen oder in andern Verbindungen, über mehreren andern Kapiteln und in den Texten wiederkehren, , *ro-u nu per em hur*, bezeichnet und besprochen. Dieser Titel enthält aber keinerlei Hindeutung auf ein Ritualbuch; es wird darin keine Feier, keine Zeit angedeutet, für welche der Gebrauch des Buchs bestimmt sei, sondern es wird nur der Gegenstand selbst angegeben, auf den sich der Inhalt der gesammelten Texte bezieht. Dieser Gegenstand ist im Allgemeinen bekannt, es ist die Auferstehung der Gestorbenen und ihr Leben nach dem irdischen Tode. Dennoch bleibt noch eine Schwierigkeit, die bisher noch nicht gelöst zu sein scheint. Es fragt sich, was hier das Wort , *hur*, bedeutet. Champollion brachte es mit der Gruppe , die er noch, nach einer fehlerhaften Schreibung in der Inschrift von Rosette, *hur* (*Ἐπιφανής*, manifesté) las, zusammen und übersetzte: *livre des manifestations à la lumière*[1]). Auch liegt es nahe, das hebräische אור, lux, damit zu vergleichen. Ich übersetzte daher das Wort , da es im gewöhnlichen Sinne von „Tag" keinen Sinn zu geben schien, gleichfalls durch „Licht" und den Titel über dem ersten Kapitel, ohne seine Zusätze: „**Anfang der Kapitel von der Erscheinung im Lichte**". Ebenso übersetzt **Hincks**[2]): *manifested in the light* und **Le Page Renouf**[3]): *caput egrediendi in lucem.* **Birch**[4]) sucht der Schwierigkeit dadurch zu begegnen, dass er  in der Bedeutung „von, aus" nimmt, und schreibt: *the book of the coming forth from the day*, wobei er *day* für „Tageslicht, Lebenszeit" nimmt. **de Rougé**[5]) übersetzt: *Livre de la manifestation au jour*, und erklärt: *On entendait par ces mots l'ensemble des cir-*

[1]) Notice des mon. p. 148.
[2]) Catal. p. 31.
[3]) A prayer from the Egypt. Rituel p. 6.
[4]) Account of the unrolling of a mummy. p. 10.
[5]) Rev. Arch. 1860, I, p. 74. 84.

constances qui devaient amener la **transformation** *lumineuse de l'âme.* Auch ihm enthielt also das Wort zugleich den Begriff des Lichtes. Ebenso Reinisch[1]): Kapitel vom Erscheinen am Tage. Chabas[2]) fasst die Präposition in noch anderer Bedeutung, wenn er übersetzt: *Chapitre de sortir comme le jour*, und Pleyte[3]) schreibt: *Commencement des chapitres du Per-m-hru*, indem er es erklärt: la manifestation au *jour*, la sortie des ténèbres de l'enfer et du tombeau pour venir jouir de la *lumière.* Da das Wort Tag in unsern Sprachen die doppelte Bedeutung vom Zeittage und vom Tageslicht, besonders im Französischen auch von Licht überhaupt, hat, so kann man das Wort hier zwar wörtlich durch *jour* übersetzen, aber stets nur in der Nebenbedeutung von Tageslicht, oder Licht, wenn man dem Satze überhaupt einen Sinn abgewinnen will. Es dürfte aber schwer sein und mir ist es nicht gelungen, das Wort jemals in der Bedeutung von „Licht" aufzufinden. Es hat stets nur die zeitliche Bedeutung, entweder andern Tagen, oder der Nacht gegenübergesetzt.

Nun ist aber im ganzen Todtenbuche sehr häufig von einem bestimmten Tage, in seiner zeitlichen Bedeutung, die Rede. Dieser hat verschiedene Bezeichnungen. Er heisst [4]) *hur pefi en àp àa*, „dieser Tag der grossen Abrechnung"[5]), oder [6]) *hur pefi en s-ma-χeru*, „dieser Tag der Rechtfertigung", oder [7]), *hur pui en heseb ťut-u emto Unnefru*, „dieser Tag der Abschätzung der Worte vor Unnefru", oder [8]), [9]), *hur en uťa ťut-u*, „der Tag der Prüfung der Worte"[10]). Es ist auch kein Grund abzusehen, warum im Titel über dem ersten Kapitel, *hā em ro-u nu per em hur setes sχu-u em χer-nuter*, welches de Rougé übersetzt: *Commencement des chapitres de la manifestation au jour. De la résurrection des mânes dans ker-neter*, nicht unmittelbar verbunden werden sollte: „Anfang der Kapitel vom Hervorgehen am Tage der Auferstehung der Geister in der Unterwelt". Es beweisen allerdings die häufigen Stellen, in welchen der Satz mit *hur* schliesst, dass auch hiermit schon der Sinn abschliessen konnte. Die Titel der Kapitel 66 und 68 lauten identisch nur , und in der Ueberschrift von K. 163 werden die Worte geradezu als Buchtitel gebraucht; es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass auch der Titel des ersten Kapitels ursprünglich die kürzere Form hatte, nur etwa noch mit dem Zusatze . Wenn aber eine später eingeschobene Glosse war, so ist es um so natürlicher, dass man damit den an sich unverständlichen Ausdruck dadurch als den „Tag der Auferstehung der Geister" **erläutern**, nicht etwas Neues hinzufügen wollte.

Damit ist aber auch schon die Erklärung, die mir die allein richtige und mögliche scheint, von alter Hand gegeben. „Der Tag" steht mit euphemistischer Kürze nach der absichtlich mystischen Ausdrucksweise, welche die ältesten Formeln des Todtenbuchs charakterisirt, für „der Tag der Auferstehung, des Gerichts, der Rechtfertigung", u. s. w. in der gewöhnlichen zeitlichen Bedeutung, ohne Anspielung auf das Licht des unterirdischen Ra, oder auf die Klarheit des zukünftigen Lebens im Gegensatz zur irdischen Dunkelheit, oder auf eine „Lichtgestalt der Seele" und ähnliche unägyptische Vorstellungen. Es ist der bekannte, von selbst verständliche Tag, *dies illa*, der einem Jeden vor allen andern im Gedächtniss sein sollte, und daher nicht näher bezeichnet wurde. Es ist eine solche

---

[1]) Denkm. von Miramar p. 44.

[2]) Voyage d'un Eg. p. 44.

[3]) Etudes Egyptol. livr. 2 p. 7.

[4]) K. 125, 36. cf. 71, 11. 25, 2.

[5]) ΟΠ, ϨΠ, numerare, aestimare; ΠΙ ΟΠ, computus, aestimatio.

[6]) Kap. 19, 5.

[7]) Kap. 125, 2. 12.

[8]) Kap. 1, 2. 4.

[9]) Kap. 130, 29.

[10]) Auch der Ausdruck: , Denkm. III, 266, f, 9 als Variante des einfachen Titels von K. 70: gehört hierher: „Kapitel von dem Hervortreten am Tage des Leichenzuges", insofern hier dieser Tag mit dem der Auferstehung gleich gesetzt wird. , Var. , z. B. 18, 39. bezeichnet die Ueberführung der Leiche zu Schiffe oder zu Lande zum Grabe; cf. ΜΟΝΙ, in portum deducere; ΜΑΝ, appellere ad litus; ΜΟΟΝ, Τ, statio navium.

[11]) Wenn ein Unterschied ist zwischen der gewöhnlichen Form und der seltenen (cf. K. 17, Titel) , so kann die letztere wohl nur einen früheren, gleichsam noch unfertigen, Zustand der bezeichnen. Denkmäler III, 38 findet sich die Variante für .

nur für den „Wissenden" verständliche Sprache die Ursache der vielen Variationen und Glossen, die wir namentlich in K. 17 finden. Dass der zeitliche Tag der Auferstehung zu verstehen ist, geht auch aus andern Vergleichungen einzelner Stellen hervor. Kap. 2, 3 heisst es: „öffne mir die Wohnung der Zukunft[1]), siehe (es ist) Aufang, hervortretend am Tage (der Auferstehung); Kap. 65, 1. 2., welches eine Wiederholung von Kap. 2 ist, steht dafür: „öffne die Wohnung der Zukunft, siehe ich hin es, ich bin erstanden an **diesem** Tage", wo in dem die Zeit klar ausgesprochen ist. Auch wird die Gruppe keineswegs nur mit verbunden, sondern auch mit andern Worten, welche noch deutlicher den Zeitbegriff verlangen, z. B. „erreichen (?) die Unterwelt am Tage (der Auferstehung) K. 8. 9. 72. 73. Sollte Kap. 1, 23 in den Worten: nicht, wie oben vermuthet, eine Lücke enthalten, so würde der Zeitbegriff hier unentbehrlich sein. Vielleicht hängt es auch mit dieser prägnanten Bedeutung dieses Tages zusammen, dass die Sonne in dieser Gruppe oder auch die ganze Gruppe, in den rothen Ueberschriften meistens durch schwarze Farbe ausgezeichnet wird, wie in K. 1. 2. 8. 9. 64. 65. 66. 68. 71. 72 u. a., wie dies ausserdem auch mit der Gruppe der Unterwelt [2]) geschieht.

Es kann aber auch der Zusatz ganz fehlen, da , eigentlich „hervorkommen", kopt. ⲡⲣⲉ, oriri, nasci, auch ⲡⲣⲣⲉ, wie hieroglyphisch in alten Varianten[3]) geschrieben, „aufgehen" z. B. von Sternen, dann den besonderen Begriff von „hervorgehen aus dem irdischen Tode, erscheinen im Jenseits", also auferstehen (wie „sich erheben") angenommen hat. So steht im Titel von K. 64 in einem Leydener Papyrus statt nur allein in der Bedeutung von „Auferstehung".

Aus diesem allen geht hervor, wie die Aegypter diesen Titel verstanden, durch den sie den allgemeinen Inhalt des Buchs bezeichnen wollten. Es hatte keineswegs den Zweck, am Begräbnisstage, oder an irgend einer Todtenfeier als

[1]) *tuau-t*, TOOTI, mane, cras, dann überhaupt „Zukunft".

[2]) Die Gruppe wird von de Rougé *ker-neter*, von Birch *kar-neter*, von Renouf *neter-ker*, von Reinisch *neturgar* umgeschrieben. Sie lautet aber *χer-neter* mit 𓉐 geschrieben.

[3]) S. unten Taf. 19, 61.

Ritualbuch zu dienen, und wenn etwa wirklich irgend ein Theil oder gewisse Formeln bei der Beerdigung von den Priestern gesprochen wurden, was an sich sehr wohl möglich wäre, so müssten diese in die wirklichen Ritualbücher der Stolisten, die ohne Zweifel vorhanden waren, aus dem Todtenbuche aufgenommen sein.

Das Todtenbuch, oder die Sammlung der auf die Auferstehung, das Gericht, und das jenseitige Leben bezüglichen Texte, war seinem wesentlichen Charakter nach ein Buch praktischer Belehrung. Es sollte den Einzelnen, der auf sein Seelenheil bedacht war, unterrichten über das was er schon auf Erden **wissen** und für seinen Tod **vorbereiten** sollte. Daher ist die am häufigsten wiederkehrende Formel am Schlusse der Kapitel: oder auch „wer dieses Kapitel **weiss**, oder wer dieses Buch bei Lebzeiten **weiss**", der wird auferstehen und eintreten in das Land des göttlichen Lebens. Im Kap. 125, dem der Rechtfertigung, wird der Verstorbene nach Vielem gefragt. Er beruft sich von vorn herein auf sein **Wissen**: „Ich bin ein Wissender, ich weiss deinen Namen, ich bin (der) ich weiss den Namen deiner 42 Götter die mit dir wohnen im Saale der doppelten Gerechtigkeit" und nachdem er die verschiedenen Namen genannt hat, wird ihm gesagt: „du kennst uns, tritt ein" (125, 58—59). Da es aber nicht jedermanns Sache war, sich jene heiligen Formeln schon bei Lebzeiten einzuprägen, um sie einst am richtigen Orte vorzutragen und jedem Pförtner in der Unterwelt die verlangte Parole zu geben, so hatte der Vorsichtige wenigstens dafür zu sorgen dass sein Sarkophag, der beim Tode längst bereit stehen sollte, mit den richtigen Texten versehen war. Dafür waren namentlich Kap. 1 und 72 bestimmt, in deren Nachschriften ausdrücklich bemerkt wird, wie vollständig jemand das zukünftige Leben geniessen werde, wenn das Kapitel, auf dem Sarkophage verzeichnet sei. In der That findet sich auch auf einer Anzahl Sarkophage bald das eine bald das andre Kapitel eingegraben[1]), natürlich ohne

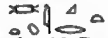
[1]) Mit Kap. 1 ist mir ein Sarkophag in Berlin, ein anderer im Louvre bekannt geworden; mit Kap. 72 aber liegen mir 10 vor, nämlich ein Sarkophag in Berlin, zwei im Brittischen Museum (Descr. de l'Ég. V, 24, 6 und Sharpe, Eg. Inscr. I, 23), einer im Louvre, zwei in Turin, davon einer in Holz, die Inschrift kostbar mit farbiger Emaille ausgelegt, einer in Oxford, drei aus den Memphitischen Nekropolen, von denen 2 publicirt sind (Denkm. III, 272. 279).

Titel und Nachschrift. Eine andere Weise, sich einer guten Aufnahme im Jenseits zu versichern, war die Erwerbung von Amuleten, auf welchen einzelne kurze im Todtenbuch verzeichnete Formeln aufgeschrieben oder in edle Stoffe, Metall oder Edelstein, eingegraben waren, und welchen man dadurch ihre magische Kraft gab, dass man die betreffenden Formeln über denselben sprach. Diese Weihung konnte nun wahrscheinlich auch von andern dazu bestellten Personen übernommen und somit das Objekt gleich mit allen inwohnenden Kräften angekauft werden. Am vollständigsten aber glaubte man ohne Zweifel gesichert zu sein, wenn man alle Anrufungen, Formeln und Namen, die der Verstorbene wissen sollte, ihm in einer je nach Eifer und Vermögen mehr oder weniger vollständigen Sammlung in einer Papyrusrolle mit in das Grab gab, wie einen schriftlichen Passe-par-tout, der das Gedächtniss ersetzen oder ihm nachhelfen sollte. Ja man glaubte dem Todten die unentbehrliche Wissenschaft noch näher zu bringen, wenn man das ganze Todtenbuch oder die wichtigsten Theile auf die Binden der Mumie schrieb, die sie umhüllten. Das Berliner Museum besitzt ein solches hieroglyphisches Exemplar fast vollständig von c. 1—162. Darin wurden dann zuweilen auch die mystischen Formeln, die man nicht nur kennen sondern auch verstehen sollte, durch Glossen erklärt, und wenn ein Kapitel im Laufe der Zeit in verschiedenen Recensionen in Gebrauch gekommen war, deren Grund wohl besonders in dem je nach dem Raum verschiedenen Bedürfniss nach einer längeren oder kürzeren Redaktion lag, so zogen es die Gewissenhaftesten, wie der Anfang des Turiner Exemplares, vor, alle vorhandenen Variationen mit aufzunehmen. Jedes Exemplar und jeder einzelne Text war für éine Person, für den Verstorbenen selbst bestimmt; sein Name erscheint überall durch das ganze Buch und in der Regel im Eingange jedes einzelnen Kapitels. Ja das Buch sollte sogar von einem Jeden, der es besass, geheim gehalten werden, als ein Buch mit Geheimnissen, die nicht profanirt und gemissbraucht werden sollten. Darauf weist z. B. die Schlussformel des ganzen Buchs Kap. 162, 12. 13 hin, von Birch (Unrolling etc. p. 14) übersetzt. Auch dies ist ein neuer Beweis dafür, dass es nicht ein Ritual sein konnte, das seiner Natur nach für den allgemeinen Gebrauch und zunächst für die Priester, nicht für den Verstorbenen bestimmt sein musste.

Es würde daher ohne Zweifel nun auch zweckmässig sein, von der alten Champollionschen Bezeichnung, welche einen wesentlichen Irrthum enthält und fortwährend noch unterhält, abzugehen, und wenn dieselbe auch zum Theil schon in weitere Literaturkreise übergegangen ist, von welchen Name und Begriff aus Gewohnheit noch lange festgehalten zu werden pflegt, innerhalb der wissenschaftlichen Sphäre wenigstens, statt des irrthümlichen und verwirrenden Namens einen richtigeren ein für allemal anzunehmen, sei es der besondere Titel, den der älteste Kern des Sammelwerkes führte: „das Buch von der Auferstehung", sei es der allgemeinere „Buch der Todten", oder „Todtenbuch", der auch alles später Hinzugekommene mitzubegreifen geeignet ist.

Die interessante Aufgabe eine Geschichte des Todtenbuchs zu schreiben, ist für jetzt noch nicht zu lösen. Das überreiche Material, welches dafür vorhanden, ist theils in Aegypten, theils in den Europäischen Museen weit zerstreut und nur weniges davon publicirt. Die späten meist sehr unvollständigen und bis zur Unbrauchbarkeit incorrekten Todtenpapyrus, die mit Wahrscheinlichkeit in Ptolemäische, selten wohl in Römische Zeit gehören, sind gewöhnlich schon an dem schlechten Stile besonders der Viguetten zu erkennen. Bei weitem der grösste Theil der in den Museen vorhandenen Exemplare von einiger Ausdehnung und mit Sorgfalt behandelt, gehört aber in die ägyptische Renaissance-Zeit der 26. und der nächstfolgenden Dynastien. Es scheint, dass unter den Psametichen ein ganz besonderer Luxus, wie in allen Zweigen des Lebens, so auch in dem was die Besorgung der Todten betraf, getrieben wurde. Nächst den Zeiten der grossen Thebanischen Dynastien wurden zu keiner Zeit soviel Mühe und Kosten wie in dieser an die unterirdischen Todtenpaläste gewendet, von denen einige den Königsgräbern von Bab-el-meluk an Ausdehnung und Reichthum der Wände nicht nachstehen. Ich habe Einzelnes aus den Gräbern dieser Zeit in den Denkmälern[1]) publicirt; die Masse der Texte auf den Originalen ist aber unerschöpflich, und eine planmässige Vergleichung dieser gewöhnlich mit Sorgfalt und Eleganz eingegrabenen und wohl erhaltenen Texte auf den langen gut präparirten Wandflächen würde für eine kritische und vollständige Ausgabe desjenigen Todtenbuchs, dessen Typus bis jetzt der Turiner Papyrus ist, unentbehrlich sein. Denn die-

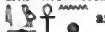
[1]) Abth. III, Taf. 259—269, 279—281.

ser Papyrus selbst, und alle diejenigen Exemplare, die sich ihm in der Folge und Ausdehnung der Kapitel anschliessen, gehörten ohne Zweifel dieser selben Zeit an. Ich hatte früher, durch die correkte und stilvolle Zeichnung verleitet, das Turiner Exemplar für älter gehalten und in die Thebanische Zeit setzen zu müssen geglaubt. Ein kurzer Aufenthalt unter den Monumenten von Theben belehrte mich schon im nächsten Jahre, dass der Stil dieser Zeichnung in Psametichzeit gehört. Man hat ihn seitdem sogar in Ptolemäische Zeit herabsetzen wollen, was nur auf einer noch grösseren Verkennung der Stile beruhen kann. Ich führe als eine äusserliche Bestätigung für die Zeit des Turiner Papyrus noch an, dass sich in Turin eine gemalte Stele aus Holz befindet, auf welcher der Name des Verstorbenen  als Theil des Namens  wiederkehrt, welcher eine Tochter   hatte, und andre Verwandte Namens  (Apries) und  (Nitokris), alles bekannte dynastische Namen der 26. Dynastie[1]).

Derselben Zeit endlich gehört auch im Ganzen wahrscheinlich die Mehrzahl der längeren und sorgfältigeren hieratischen Todtenpapyrus an. Was die beiden Pariser Exemplare betrifft, aus denen de Rougé seine Publikation zusammengestellt hat, so neigt er selbst zwar vielmehr zu der Ansicht, dass sie dem Anfange der Ptolemäerzeit zugehören möchten; doch führt er keine besonderen Gründe dafür an. Allerdings reicht die Zeichnung der Vignetten bei weitem nicht an die des Turiner Exemplares, und es ist namentlich die Zeichnung der Frauen, welche wohl auf eine spätere Zeit deuten könnte. Indessen pflegen die hieratischen Exemplare überhaupt in den Vignetten nachlässiger gezeichnet zu sein, und dieser Umstand allein scheint mir noch nicht entscheidend für die Zeitbestimmung. Unsre durch Namen gesicherten hieratischen Papyrus der Ptolemäerzeit sind nicht sehr zahlreich, und wenn auch einige von ihnen ausnahmsweise noch eine recht gute Handschrift zeigen, so zeichnen sie sich doch meist durch eine grosse Stillosigkeit der Zeichnung aus, von welcher die vollständigeren Exemplare sich noch entfernt halten. Dazu kommt die grosse Uebereinstimmung dieser hieratischen mit den hieroglyphischen Exemplaren in der Aufnahme und Folge der Kapitel wie innerhalb der Texte, welche gleichfalls auf eine wenig verschiedene Epoche hinweist. Immerhin dürfen wir wohl annehmen, dass bis zur Ptolemäerzeit sich der Charakter dieser Literatur wenig geändert haben wird, dass also alle hieroglyphischen und hieratischen Exemplare seit der 26. Dynastie im Wesentlichen ein und dasselbe Werk, wie es im Turiner Exemplar am vollständigsten vorliegt, repräsentiren und nur unbedeutende Variationen darbieten.

Anders verhält es sich mit dem Todtenbuche während der früheren Literaturepoche unter den grossen Thebanischen Dynastien, welche das Neue Reich begründeten. Die Anzahl der erhaltenen Todtenpapyrus aus dieser Zeit ist ungleich geringer, als aus der späteren. Diese stehen im umgekehrten Verhältniss zu der übrigen Literatur, welche uns aus der früheren Zeit überaus reich, aus der späteren ausnehmend spärlich vorliegt. Dennoch werden sich in den Europäischen Museen noch immer eine ziemliche Anzahl hierher gehöriger Papyrus aufweisen lassen, sobald sie darauf hin durchgemustert werden. Sie sind grösstentheils leicht nach ihrem Stil zu erkennen, die hieroglyphischen nach Feststellung des Charakters einiger Exemplare, deren Alter aus andern Gründen feststeht, die hieratischen durch Vergleichung ihrer Schrift mit der bereits hinreichend bekannten der sogenannten historischen Papyrus.

Was die erstere Klasse betrifft, so hatte sich gerade für diesen Zweig der Litteratur eine besondere Schriftgattung ausgebildet. Die Zeichen sind sehr flüchtig geschrieben und nähern sich vielfach sehr entschieden der hieratischen Schrift, aus der sie einzelne Zeichen geradezu entlehnen. Sie sind in dieser Beziehung weit fortgeschrittener und currenter geschrieben als die hieroglyphischen Papyrus der späteren Zeit, ein Umstand der beim ersten Anblick wohl geeignet ist über das relative Alter der Papyrus beider Epochen zu täuschen. Das kam daher, dass man von Alters her gewohnt war, die vollständig ausgeführte Bilderschrift nur auf Monumenten aus festen Stoffen, wie Stein und Holz, festzuhalten, wo sie zugleich als Schmuck dienen sollte und grösstentheils eingegraben

[1]) Das Berliner Museum besitzt auch einen hieratischen Papyrus eines  , Peberef, Sohn des Aufanχ geboren von der Sitχem, ohne Zweifel ein Verwandter des Turiner Aufanχ, vielleicht sein Sohn, wenn sich  auf Aufanχ bezieht, oder wenn der Turiner Aufanχ eine Sitχem nicht nur zur Mutter sondern auch zur Frau hatte. Ein hieratischer Papyrus des Lord Belmore gehörte einer   an, der mir nach dem Stile nach der Dyn. XXV oder XXVI anzugehören scheint.

wurde. Dagegen diente der Papyrus stets nur für praktische oder doch eigentlich litterarische Zwecke als Schreibmaterial. Hier war jeder Schmuck, jede mühsame Ausführlichkeit zweckwidrig. Das natürliche Prinzip der Buchschrift war, so rasch und bequem zu schreiben als möglich, und als es sich mit der Deutlichkeit und kalligraphischen Stilistik, die von der monumentalen Schönheit sehr verschieden war, vertrug. Das führte bald zu der im Gegensatz zur **hieroglyphischen** von Clemens **hieratisch** genannten cursiven Buchschrift, deren sich vorzugsweise die gelehrte Priesterschaft zu ihren wissenschaftlichen und litterarischen wie auch praktischen Zwecken bediente. Diese war schon im Alten Reiche vollständig ausgebildet. Es lag in der Sache, dass sich diese Schrift, da sie zugleich für die Bedürfnisse des gemeinen Lebens gebraucht wurde, jederzeit der lebendigen nie still stehenden sondern sich allmählig fort- und umbildenden Volkssprache mehr anschloss als die hieroglyphische, welche nur für die heilige Litteratur und zu künstlerischem Schmuck vorbehalten blieb. Die Texte des Todtenbuchs aber gehörten ausschliesslich der heiligen Litteratur zu, änderten ihre alterthümliche Sprache, auch in ihrer Weiterbildung, nicht, und waren von Alters her zum Theil auch in monumentalem Gebrauche auf Sarkophagen, Stelen, Amuletten aller Art und in den Todtenkammern. Daher waren sie auch gewiss ihrem ersten geringen Umfange nach hieroglyphisch abgefasst, und da die Todtenpapyrus selbst nicht oder nur untergeordnet für den Gebrauch des Lebens bestimmt waren und vielmehr selbst gleichsam als Amulette, deren Mitgabe den Todten schützen sollte, angesehen wurden, so begreift sich, dass man für sie **ausnahmsweise** die **hieroglyphische** Schrift, wenigstens neben der hieratischen, beibehielt, und dass sich deshalb für sie eine besondere Schriftklasse, die der **Buchhieroglyphen**, ausbildete. Dass diese dem allgemeinen Charakter der Buchschrift, der sich der schreibenden Hand anbequemte, mehr oder minder folgte, war auch natürlich. In der Renaissancezeit der Psametiche, wo ein Zug von gesuchter Classicität und eines eleganten Purismus durch die ganze Aegyptische Kunst, und so auch durch die Schreibekunst geht, wollte man auch die hieroglyphische Buchschrift von ihrem scheinbar nachlässigen, obgleich stilvollen, cursiveren Charakter befreien und zu reineren Formen **zurückführen**. So erfand man in dieser Zeit den neuen sorgfältigen Hieroglyphenstil für die Todtenpapyrus, der sich dem monumentalen Stile wieder nähert und die hieroglyphischen Bilder so deutlich und vollständig wiedergiebt, als es überhaupt in einfachen Umrissen der schreibenden Hand möglich war[1]).

Von hieroglyphischen Papyrus der älteren Thebanischen Zeit ist nun bis jetzt so wenig publicirt, dass sich kaum etwas anführen lässt, was jenen Schriftcharakter vor Augen zu führen geeignet wäre. Mir ist in der That nur ein einziges kurzes Specimen bekannt, welches in einer besondern kleinen Schrift von Rosellini publicirt worden ist[2]). Es enthält die bekannte Nachschrift von Todtb. K. 64 mit dem Schilde des Meneheres. Wer aber auch nur dieses Parmenser Fragment vergleicht, wird sogleich in den verschiedenen Museen eine wenn auch geringe Anzahl ähnlich geschriebener Papyrus erkennen, die derselben Zeit angehören. Diese pflegen noch eine andre Eigenthümlichkeit zu haben, welche jenes Fragment zufällig nicht theilt. Die Zeichen sind in der gewöhnlichen Richtung, von welcher je cursiver die Schrift ist, um so

[1]) Wir haben jetzt den zufälligen Vortheil davon, dass sich dieser Stil bei weitem am besten für unsern **Typendruck** eignet, welcher, wie aller Buchdruck, zwischen der Monumentalschrift und der cursiven Schreibeschrift in der Mitte stehen, von jener die Stabilität der Formen im Gegensatz zu dem Wechsel der individuellen Handschrift, von dieser die Einfachheit der Züge und die für das Auge bequemere Annäherung an die Schreibeschrift hernehmen soll. Diesen Stil habe ich daher auch zum Grunde gelegt, als es sich darum handelte, ein vollständiges Typensystem möglichst correkt und zweckmässig herzustellen. Es scheint mir darin ein Vorzug der reinen Umrisstypen namentlich auch vor denen mit schwarzausgefülltem Körper zu liegen. Die letzteren sind nicht allein für das Auge des Lesers durch den grellen Wechsel von lichten und dunkeln Zeichen zu unruhig, und heben sich zu auffallend aus jedem andern Europäischen Druck, der überall den Umrisscharakter festhält, heraus, sondern sind auch mehr oder weniger willkührlich und ohne Vorbild geschaffen, indem sie in dieser Form nirgends im Alterthum vorhanden sind, weder auf den Monumenten, deren charakteristischer und sorgfältiger Stil, abgesehen von den Erfordernissen der Skulptur, mehr Zeichnung im Innern verlangte, noch in den Papyrus, unsern natürlichen Vorbildern, wo man mit Ausnahme vereinzelter Zeichenkünstler, in der monumentalen Richtung nicht über den Charakter der besten Todtenpapyrus aus Psametichzeit hinausgegangen ist. Dazu kommt, dass wir in unsrer modernen hieroglyphischen **Handschrift** uns gleichfalls an den einfachen Umrisstil halten müssen, weil sich die schwarzen Körper, in denen öfters erst noch mit weissen Linien zu zeichnen ist, nicht schreiben lassen.

[2]) Breve notizia intorno un fragmento di papiro funebre egizio, esistente nel ducale museo di Parma. Parma 1838. fol.

weniger abgewichen wird, nach rechts gekehrt und werden daher, wenn mehrere neben einander stehen, nach links hin gelesen, die Kolumnen aber folgen sich von links nach rechts, also gegen die gewöhnliche Folge und gegen die Richtung der einzelnen Hieroglyphen. Der Grund davon hat aber nichts mit dem Stil der Schrift zu thun, noch ist es auch eine willkührliche Bizarrerie. Die Hieroglyphen der spätern Epoche, z. B. im Turiner Todtenbuch, sind in der gewöhnlichen Richtung geschrieben. Es kommen aber auch Ausnahmen vor, z. B. sind die Zeichen und Kolumnen in K. 110, a. umgekehrt geschrieben. In den grösseren Darstellungen, wie K. 110, b. 125. 148. laufen die Inschriften bald nach links bald nach rechts. Das hängt von der Richtung der Figuren ab, zu denen sie gehören. Nun war die heilige Stellung des Aegypters nach Süden gewendet (nicht, wie man aus Plutarch de Is. c. 37 schliessen möchte, nach Osten), der Sonne entgegen; der Süden wird in der Aufzählung der 4 Himmelsgegenden vorangestellt, wie auch einzeln stets dem Norden; der Osten liegt ihm daher links, der Westen rechts, daher die früher verkannte Bedeutung von  links, und  rechts. Wenn der Verstorbene daher nach der Unterwelt im Westen wandert, so geht er nach rechts. Daher sollten alle Darstellungen der Todtenwanderung so gerichtet sein, dass sich der Wanderer nach rechts wendet und er zur rechten Hand von den Göttern der Unterwelt und von Osiris im Gerichtssaale empfangen wird. Dies ist nun auch in der That in den alten Papyrus der Fall. Das setzt aber voraus, dass die Kapitel des Todtenbuchs von links her beginnen und rechts endigen. Da nun aber die Hieroglyphen theils nach alter Sitte nach rechts gewendet waren und in der cursiveren Form die Umkehr sich für den Schreiber fast von selbst verbot, theils diese Richtung auch für die wandernde Hauptperson gerade die gleiche und daher angemessene war (denn Person und zugehörige Hieroglyphen wenden sich stets nach derselben Seite), so liess man ihnen ihre Richtung, veränderte aber die der Kolumnen. Daher der Widerspruch in beiden Richtungen. In der späteren Zeit aber muss er ungehörig erschienen sein, man hob ihn auf, und da man in der Gesammtrichtung der Hieroglyphen, schon wegen der hieratischen Exemplare, nicht wohl etwas ändern konnte, so liess man die Kolumnen in derselben Richtung folgen und deshalb den ganzen Papyrus gegen die alte Observanz von rechts beginnen. Daher wurden nun auch alle Darstellungen umgewendet, der Begräbnisszug geht nach links, der Verstorbene wendet sich nach links und Osiris sitzt an der linken Seite des Saales, d. h. im Osten, statt im Westen. Dies wurde die Regel; obwohl man sich nicht immer gleich blieb in der spätern so wenig wie in der älteren Zeit. Doch werden alle Papyrus, die von links beginnen, zunächst die Präsumtion für sich haben, der Thebanischen Zeit anzugehören.

Ein schönes Muster eines solchen Thebanischen Papyrus besitzt das Berliner Museum. Er war für einen königlichen Schreiber , *Neχtu-amun*, eigens geschrieben, nicht aus der Fabrik gekauft mit später eingeschriebenem Namen, was überhaupt erst in der folgenden Zeit aufkommt. Er ist c. 44′ lang 15½″ hoch und beginnt zur linken Hand, der Verstorbene kommt immer von links, auch vor Osiris im Gerichtssaale. Der Anfang ist fragmentirt; doch ist der kurze Leichenzug nach der Grabesthür noch grösstentheils erhalten und darunter das erste Kapitel (von l. 9 an), welches mit l. 16 schliesst. Es sind ausserdem die Kapitel 15. 17. 83. 84. 77. 78. 81. 86. 87. 125. 148. 72. 39. 32. 100. 99. 36. 95. 92. 103. 142. 119. 59. 137. 149. 130. 64. 26. 27. 108. bald ganz, bald theilweise oder verändert, und zuweilen auch erweitert vorhanden, ausser mehreren Kapiteln, die im Turiner Todtenbuche gänzlich fehlen. Die Ordnung ist die so eben angegebene, also nur bis K. 125 die gleiche mit der spätern Sammlung. Die Wägung ist zweimal dargestellt, einmal gesondert durch Hor allein, das andremal vor Osiris durch Thoth und Hor. Wenn nach dem Stile der Zeichnungen noch ein Zweifel über die Zeit dieses Papyrus sein könnte, so bedürfte es nur eines Blickes auf die in mächtigen hieratischen Zeichen auf der Rückseite des Papyrus in einer Reihe, die aber fast die ganze Länge des Papyrus einnimmt, geschriebene Aufschrift des Papyrus, um darin den bekannten grossen Stil der 19. oder 20. Dynastie wiederzuerkennen.

Ich besitze die Durchzeichnung eines dem Marchese Busca zugehörigen Papyrus, welcher in gleichem Schriftstile geschrieben ist und von links beginnt. Er ist von geringerer Qualität, auch nur etwa 9″ hoch, und gehörte einem Oberschreiber Ketuu-Ptahmas zu, welcher meistens mit seiner Mutter (wie Neχtu-amun mit seiner Schwester) auftritt. Die Folge der nachzuweisenden Kapitel ist diese, K. 152. 138. 18, f. h. 99. 125. 42. 127. 110, l. 146. 149, m. n. 155. 156. 160.

Ein Papyrus von c. 12″ Höhe im Florentiner Mu-

seum (no. 235) ist in gleicher Weise von links her geschrieben. Was jetzt davon vorhanden ist, oder mir wenigstens in Kopie vorliegt, beschränkt sich auf c. 149.

Ein andres kurzes Fragment von c. 14" Höhe, von überaus feiner Zeichnung in den Vignetten, auch von links zu lesen, gehört der Kestner'schen Sammlung in Hannover an. Es enthält in einer obern Abtheilung einen Theil von K. 146 (Abschnitt c.), in einer unteren Theile von K. 77 (l. 2—5) und 86 (l. 1—4).

Endlich besitze ich auch, durch die Gefälligkeit meines gelehrten Freundes C. Leemans, die Durchzeichnung von K. 64 eines Leidner Papyrus, der in der Description raisonnée des mon. ég. à Leide p. 232 T. 3 beschrieben ist. Auch dieser ist von demselben Stile und von links her zu lesen. Er gehört einer geweihten Jungfrau () des Amon-Ra, Namens *Taiu-her* an.

Das Leidner Museum besitzt aber noch eine Reihe anderer Manuscripte, welche hierher gehören und zum Theil sehr ausführlich sind. Sie sind von Leemans in seinem Katalog unter No. T. 2 (p. 228), T. 4 (p. 235), T. 5 (p. 238), T. 7 (p. 240) verzeichnet. Von allen wird besonders angemerkt, dass sie von links nach rechts zu lesen sind, ausser von T. 2, von welchem aber ausdrücklich (p. 232) hinzugefügt wird, dass sein Stil der 18. Dynastie zugehöre. Er scheint also wie der Parmensische ausnahmsweise, wie die späteren, von rechts zu beginnen.

Von denjenigen Papyrus im Louvre, welche von de Rougé[1]) besonders aufgeführt werden, sind ohne Zweifel zwei dieser Kategorie angehörig, welche in seiner Notice p. 82 und 85 beschrieben werden.

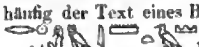
Was im Brittischen und im Turiner Museum davon vorhanden sein mag, geht aus den gedruckten Katalogen nicht hervor. Dagegen enthält das Dubliner Museum nach dem von Dr. Hincks angefertigten Verzeichniss[2]) der dortigen Papyrus, wenigstens ein besonders schön ausgeführtes, wenn auch nur wenige Kapitel enthaltendes hierher gehöriges Exemplar, welches p. 9 beschrieben wird.

Was etwa von **hieratischen** Exemplaren des Todtenbuchs aus der Thebanischen Zeit in den verschiedenen Museen vorhanden ist, lässt sich ohne besondere Inspektion aus den publicirten Katalogen noch weniger entnehmen. Sie scheinen weit seltner als die hieroglyphischen zu sein. Dass dergleichen aber vorhanden waren, geht auch aus den wenigen Beispielen, die mir gerade vorliegen, hinreichend hervor. Es gehört dahin ein kurzer Thebanischer Papyrus des Berliner Museums[1]), welcher hinter einer Anbetung des Ra das 64. Kapitel enthält. Der Papyrus ist vollständig und enthielt gleich ursprünglich nicht mehr, ohne Zweifel weil man darin einen Ersatz für das ganze Todtenbuch zu besitzen glaubte; denn der gewöhnliche, wenn auch hier nicht wiederholte Titel dieses Kapitels, besagte, was hier allerdings gerade übergangen ist, dass das ganze Todtenbuch in dieses eine Kapitel gefasst sei, , *ro en reχ ro-u nu per-t em ro uā*, wie das schon erwähnte Leydener Exemplar richtiger als das Turiner giebt: „Kapitel von der Kenntniss der Kapitel der Auferstehung in einem Kapitel".

Ganz desselben Stils ist ein andrer kurzer Berliner Papyrus, in welchem hinter der gleichen Anbetung des Ra die Kap. 23—26 folgen mit einem zum Theil verschiedenen Texte von K. 24.

Auch die von mir in den Denkmälern Abth. VI, 124 publicirten Stücke, welche trotz des verschiedenen Formates zusammenzugehören scheinen, und Theile von K. 64. 65. 92. 133 enthalten, gehören wahrscheinlich der älteren und nicht der späteren Periode zu.

Endlich liegt mir noch ein Fragment von K. 142 in Kopie vor, dessen Original sich im Turiner Museum befindet, und welches unzweifelhaft den Schriftcharakter der Ramseszeit trägt.

Bei weitem das reichste Material für eine Sammlung der Todtenbuchtexte der Thebanischen Zeit findet sich aber in den Thebanischen Königsgräbern, die für diesen besondern Zweck noch nie ausgebeutet worden sind. Ihre Wände sind nur mit heiligen Texten geschmückt, welche dem Todtenbuche angehören, obgleich sie auch vieles enthalten, was dem Inhalte nach gleichfalls hierher gehört, aber in die spätere Redaktion nicht aufgenommen worden ist. So kehrt häufig der Text eines Buches wieder, welches  , *šā-t ente tiau rā em Amenta*, „Buch der Lobpreisung des Rā im Amenta", überschrieben ist und in 74 Anrufungen des Rā besteht. Ein Beispiel davon aus Dyn. XIX ist in den Denkmälern III, 203. 204 pu-

---

[1]) Notice sommaire des mon. ég. exposés dans les galéries du musée du Louvre. Paris 1855.

[2]) Catalogue of the Eg. Manuscripts in the libr. of Trinity College. Dublin 1843.

[1]) Publicirt in den Denkmälern VI, 123.

blicirt. Aus einem anderen Ramses-Grabe der 20. Dyn. ist Kap. 124. 125 mitgetheilt III, 226. Aber auch in Privatgräbern kommen Texte des Todtenbuchs vor. Der Denkm. III, 38 mitgetheilte Text von K. 17, 1—18 aus einem Grabe von Abd el Qurna aus der Zeit Thuthmosis III. ist auch dadurch bemerkenswerth, dass hier der Text, obgleich auf die Wand geschrieben, doch die Handschrift der Papyrus jener Zeit nachahmt, so dass er zugleich über jenen Schrifttypus ein chronologisch gesichertes altes Zeugniss abgiebt. Eine ganze Kammer ist in dieser Weise beschrieben und zugleich wieder so angeordnet, dass die Kapitel und einzelnen Kolumnen von links nach rechts fortschreiten, obgleich die Zeichen sich gleichfalls nach rechts kehren. Auch das III, 231. 232 mitgetheilte Privatgrab von Anîbeh aus der Zeit von Ramses VI. enthält Darstellungen aus dem Todtenbuch.

Der Gegensatz der nur mit heiligen Texten versehenen Königsgräber und der mit Scenen des Lebens verzierten Privatgräber jener Zeit ist nur scheinbar. Er kommt daher, dass wir von den Privatgräbern in der Regel nur die Räume kennen, welche nach dem Tode des Besitzers zugänglich blieben um in ihnen den Todtenkult zu vollbringen. Diesen Räumen entsprechen die Grabtempel der Könige, die im Alten Reiche vor den Pyramiden standen und jetzt zerstört sind, im Neuen Reiche aber den Tempeln welche von den Königen der Thebanischen Dynastieen getrennt von ihren Gräbern auf der Westseite des Nil in den sogenannten Memnonien errichtet wurden und zum Theil noch erhalten sind. Hier betreffen die Darstellungen der Wände gleichfalls die Erlebnisse des Königs oder seine Verehrung der Landesgötter. Die Königsgräber von Bab-el-Meluk wurden aber ohne Zweifel nach der Beisetzung streng verschlossen gehalten; sie dienten nicht zur Ausübung des Todtenkultus, sondern nur zur Aufbewahrung des Sarkophags, zur Wohnung des Verstorbenen. Bei aller ihrer Grösse und Pracht vertrat ein solcher Felspalast doch nur die Leichenkammer, die zu allen Zeiten unterirdisch, wo möglich im Felsen angelegt wurde. Ihnen entsprechen im Alten Reiche die Felskammern unter den Pyramiden, die nur mit wenigen Ausnahmen (wie in der Pyramide des Cheops) durch Kammern ersetzt wurden, die im Quadergebäude selbst angelegt sind. Diesen Räumen entsprechen in den vornehmen Privatgräbern die gleichfalls verschlossen gehaltenen unzugänglichen Sarkophagkammern, die in den Memphitischen Nekropolen auch nicht in dem überirdischen Gebäude lagen, sondern auf dem Boden von Schachten sich öffneten, welche bis zu 60 Fuss tief senkrecht in den Fels gehauen sind. Diese Kammern pflegten im Alten Reiche gar nicht verziert und beschrieben zu sein. Nur die Sarkophage, und oft auch diese nicht, trugen Schrift, und zwar heilige Formeln, die sich auf Tod und Auferstehung bezogen. Die Todtentexte erweitern sich und allmählig werden auch die Wände der Todtenkammern dazu benutzt; das Gemach wird selbst als eine Erweiterung des Sarkophags, dieser engsten Behausung des Verstorbenen, angesehen. Diese Weiterbildung tritt uns namentlich in den ersten Thebanischen Dynastieen des Neuen Reichs entgegen und zeigt ihre höchste Entfaltung in den Königsgräbern von Theben. Sie findet sich aber auch in den Privatgräbern derselben Zeit, wenn wir aus den offenen Räumen bis in die Sarkophagkammern vordringen. So sind die so eben aus einem Grabe von Qurnah aus der Zeit von Thuthmosis III. angeführten Texte des Todtenbuchs nicht aus den obern mit Darstellungen des Lebens geschmückten Räumen entnommen, sondern aus der Todtenkammer, zu welcher ein im hintersten Raum sich in den Fels senkender Schacht von 20 Fuss Tiefe führt[1]).

Ueberblicken wir nun auch nur das Wenige, was ich hier aus dem Todtenbuche der Thebanischen Zeit habe anführen können, so ist doch erkennbar, dass alle wesentlichen Theile der späteren Sammlung schon vorhanden waren. Wie viel von den kürzeren und unbedeutenderen Kapiteln noch wird nachgewiesen werden können, lässt

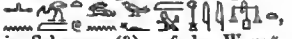
[1]) Was in dieser Zeit nur ein seltnerer Fall ist, wird in der 26. Dynastie in den Gräbern der vornehmsten und reichsten Privatpersonen Sitte. Der Gebrauch der Todtenbuchtexte an den Wänden der Felsgräber nimmt immer grössere Dimensionen an und es ist schon oben erwähnt worden, dass einzelne dieser Felspaläste nicht hinter den bewunderten Werken der Thebanischen Könige zurückstehen. Oefters wird dann im Innersten ein mächtiger Fels-Würfel, den man in Gängen umschreitet, ausgespart, welcher in den äusserlichen Verzierungen wie ein kolossaler Sarkophag behandelt ist, in dessen Mitte, nur durch Nebenschachte und schwierige Gänge erreichbar, der eigentliche Sarkophag deponirt war. Da wir aber mit diesen unterirdischen weitläuftigen Grabräumen keine andern verbunden finden, welche besonders für den gewiss in gleichem Verhältnisse ausgedehnteren Todtenkultus bestimmt gewesen wären, so war man in dieser Zeit vielleicht von der alten Sitte abgegangen und brachte in diesen ursprünglich nur für den Aufenthalt der Mumien bestimmten Räumen auch die Todtenopfer dar, liess sie also zugänglich, reservirte aber der Mumie noch eine besondere möglichst abgeschlossene Sarkophagkammer.

sich jetzt noch nicht sagen. Es ist mir nicht wahrscheinlich, dass die Saïtische Zeit viel ganz Neues hinzugethan hat. Die Zeit der Neubildnng, der unabhängigen Composition selbst im Einzelnen war vorüber. Man conservirte und sammelte, zog das Seltne hervor, sichtete und schloss ab. Und weil wir hier ein abgeschlossenes Ganzes von ziemlicher Vollständigkeit vor uns haben, so wird es immer gerathen sein, auch für die Vergleichung alles Früheren die spätere Sammlung, wie sie das Turiner Exemplar enthält, zum Grunde zu legen.

Denn es ist eben charakteristisch für die frühere Zeit, dass hier ein bestimmter Umfang und eine bestimmte Ordnung noch nicht festgestellt war, und wenn man jetzt bei Papyrusexemplaren von geringerem Umfange von „Auszügen" aus dem Todtenbuche zu sprechen pflegt, so ist das nicht genau, denn es setzt dies ein abgeschlossenes Ganze von dem spätern Umfange voraus, das eben noch nicht vorhanden war.

Es gab allerdings schon in der Thebanischen Zeit eine fest geordnete Sammlung der Todtentexte, die aber mit dem Todtengericht K. 125 geendigt zu haben scheint. Ich schliesse dies daraus, dass die Reihenfolge der einzelnen Kapitel, es mögen deren weniger oder mehr sein, mit der Folge im Turiner Todtenbuche übereinzustimmen pflegt bis zum K. 125. Erst von da an tritt eine ganz veränderte, scheinbar willkührliche Ordnung ein und es folgen Kapitel aus allen Theilen der späteren Sammlung. Ja es ist mir nicht unwahrscheinlich, dass schon K. 125, das Todtengericht, selbst mit zu dieser dem Belieben mehr überlassenen Erweiterung des früheren Sammelwerkes gehörte, und ihren Anfang bildete, für die früheren Theile also bereits ein Anhang war. Dafür liegt eine Andeutung in dem Umstande, dass von hier an die Bezeichnung der einzelnen Abschnitte durch  *ṡā-t*, „Rolle, Buch" beginnt, während alle früheren als  „Theil, Kapitel" bezeichnet sind. Obgleich nun beide Namen öfters mit einander vertauscht werden, so deutet doch die erstere Bezeichnung deutlich auf eine grössere ursprüngliche Vollständigkeit, die letztere mehr auf eine Unterordnung unter ein Ganzes hin. In der That folgen im Turiner Papyrus von K. 125 an eine ganze Reihe von „Büchern", nämlich K. 125. 126. 127. 129. 130. 133. 140. 141. 142. 148., zu denen auch 149 gehört, obgleich es jetzt gar keinen Titel trägt, wie auch K. 144—147, welche besondere Titel haben. Die Kapitel, welche auf diese Reihe von „Büchern" folgen, beziehen sich grösstentheils auf einzelne Amulete, welche der Mumie mit ins Grab gegeben wurden und besondere kurze Texte enthielten, die offenbar eben so deutlich eine Art Anhang zu der Sammlung bilden, wie die letzten Kapitel 163—165, welche ausdrücklich in der Ueberschrift als später hinzugefügt bezeichnet werden.

Das Kap. 125, die Rechtfertigung im Saale des Todtengerichtes in der Unterwelt vor Osiris, schliesst nicht selten kürzere Papyrusrollen. Dasselbe bildet auch den Schluss der schon oben erwähnten Inschriften und Darstellungen aus dem Todtenbuche, welche eine ganze Kammer eines Privatgrabes in Qurnah aus der Zeit Thutmosis III. füllen. Die Kammer war ohne Zweifel für die Todtenopfer bestimmt; daher auch an den beiden Seitenwänden in Nischen der Verstorbene Amenemhā, rechts mit seiner Mutter, links mit seiner Frau dargestellt ist. Dem Eintretenden zur Linken beginnt Kap. 17; an der Hinterwand folgt K. 18—20 und mehrere andre, die zum Theil im Turiner Papyrus fehlen; auf der rechten Wand stehen mehrere vereinzelte Kapitel, wie c. 65. 80. auch 134. 148, und an der Thürseite schliesst K. 125. Dass dieses Kapitel gleichwohl nicht den Schluss eines ursprünglichen Todtenbuchs bilden konnte, geht aus dem Inhalte selbst hervor, welcher die Rechtfertigung des Verstorbenen ist. Diese musste vielmehr das erste sein, was dem Verstorbenen nach dem Tode bevorstand.

In der That gab es nur zwei wesentliche Momente für den Verstorbenen, die Rechtfertigung und die darauf begründete Zulassung zum seligen Leben. Das ganze Buch enthält nur Variationen und Ausführungen im Einzelnen dieser beiden Momente. Der ursprüngliche Gedanke war ohne Zweifel der, dass der Verstorbene schon gerechtfertigt durch sein Leben auferstand. Er tritt bereits im ersten Kapitel des Todtenbuchs als Osiris selbst auf, als der durch Thoth gegen seine Feinde gerechtfertigte Osiris, er tritt in Gemeinschaft mit den seligen Geistern, er schaut die himmlischen Götter, selbst die Wage der Prüfung wird schon erwähnt l. 16:  „nicht ist gefunden sein Schemen (?) auf der Wage". Ebenso in den folgenden Kapiteln; K. 10 ist überschrieben: „Kapitel vom Hervortreten als Gerechtfertigter", und beginnt:  „Gesprochen vom Osiris Aufanχ dem Gerechtfertigten: Ich trete hervor als ein Gerechtfertigter gegen meine Feinde". Ebenso tritt er im folgenden Kapitel auf

als siegreich gegen seine Feinde in der Unterwelt, als Ra selbst. Auch werden für den Verstorbenen bereits im 1. Kapitel (l. 12) die materiellen Genüsse im zukünftigen Leben, Speise und Trank zu seiner Zeit, in Anspruch genommen, und das 15. Kapitel schliesst mit dem Preise der höchsten Götter Ra und Tum, in deren Gegenwart er als reiner Geist aufgenommen ist. Das darauf folgende Bild stellt zu unterst die Erde dar, auf welcher dem Verstorbenen und seiner Frau von seinem Sohne oder Erben geopfert wird und darüber die drei Himmel; in deren obersten er im Schiffe des Ra vor Ra, Tum und Χoper anbetend erscheint. Diese Darstellung, die von Champollion den folgenden Kapiteln zugerechnet wurde, gehört, wie ich schon in der Einleitung zum Todtenbuche bemerkt, vielmehr zu den vorhergehenden, aber auch nicht bloss zu K. 15, dem sie von de Rougé zutheilt wird. Denn von diesem wird sie schon äusserlich durch zwei Linien, das allgemeine Trennungszeichen der Kapitel im Gegensatz zu den einzelnen Kolumnen und den zugehörigen Bildern, getrennt[1]), und sie erscheint auch in solchen Exemplaren, in welchen K. 15 ganz fehlt, wie in dem von Leemans publicirten Leydner und in einem Papyrus des Lord Belmore. Aber auch der Inhalt von K. 15 weist nicht speciell auf diese Darstellung hin. Vielmehr scheint dieselbe eine besondere zusammenfassende Uebersicht der vom Verstorbenen durchlaufenen Stadien bis zum höchsten Himmel zu sein[2]) und insofern einen Abschluss zu bilden für eine erste Sammlung von Texten, die sich vornehmlich an K. 1 anschloss. Für diese Zusammengehörigkeit der ersten 16 Kapitel spricht auch die gemeinschaftliche Vignette, welche, wie das Schlussbild K. 16, mit den Vorgängen auf der Erde, hier dem Leichenbegängniss, beginnt, und im Himmel mit der Anbetung des aus dem Grabe Auferstandenen vor Ra schliesst. Dass Kap. 1 schon für sich allein alles Nöthige enthielt, geht aus der Nachschrift hervor, nach welcher es, wie schon oben bemerkt, vornehmlich auf Sarkophagen bei Lebzeiten eingegraben werden sollte und wofür dann alle Vortheile einer seligen Auferstehung in Aussicht gestellt wurden. Dass die Rechtfertigung als darin begriffen angesehen wurde, zeigt ein Papyrus, den ich selbst besitze, und in welchem das Todtengericht vor Osiris (K. 125, d.) mitten in K. 1 verlegt ist, so dass der Text vor dem Bilde bis l. 17 geht und die Fortsetzung l. 17—22 hinter dem Bilde folgt. Einige der folgenden Kapitel werden in der Ueberschrift als sich vertretende Varianten bezeichnet. Kap. 6 pflegte auf die kleinen Mumienbilder des Verstorbenen gesetzt zu werden[1]). Vier andre Kapitel, 10—13, werden mit identischem Titel und Inhalt später wiederholt, was auf verschiedene Sammlungen hinweist, von denen dann die erste ohne Zweifel mit K. 16 schloss.

Eine zweite Sammlung von Texten scheint mir die Kapitel 17—63 zu umfassen. Dass mit K. 17 das Todtenbuch von neuem beginnt, lehrt der Titel, welcher derselbe ist, wie über Kapitel 1. Im Turiner Papyrus lautet die Ueberschrift von K. 1: „Anfang der Kapitel von dem Hervortreten am Tage der Auferstehung der Geister in der Unterwelt". Die Ueberschrift von K. 17: „Die Kapitel von der Auferstehung der Geister .. in der Unterwelt ... (und) von dem Hervortreten am Tage (der Auferstehung); also nur eine Umsetzung und eine Erweiterung des ersten Titels. In den Texten der Thebanischen Dynastieen von K. 17 steht: „Anfang der Auferstehung" etc. Dass die Worte  .... in K. 1 ein späterer Zusatz sind, wurde schon oben vermuthet. Dass dasselbe auch in K. 17 der Fall ist, und sowohl diese Worte, als alle übrigen Erweiterungen spätere Zusätze sind, geht daraus hervor, dass sie sämmtlich in unsern ältesten Texten weggelassen sind. Hier lautet die Ueberschrift in den drei Wiederholungen[2]) nur:  (oder ), also genau wie der bekannte allgemeine Titel des Todtenbuchs, derselbe, den auch K. 1 führte.

Allerdings ist der Inhalt ein ganz verschiedener, und nur insofern gleichartig, als der Verstorbene auch hier

[1]) Ebenso sind die Kapitel 143 und 150 durch 2 Linien von den vorhergehenden Kapiteln getrennt, gewiss nicht aus Versehen. Namentlich hat K. 149 in allen Theilen schon seine besonderen Vignetten; daher kann K. 150, welches de Rougé als Theil desselben betrachten will, nur etwa als eine selbstständige Variante des Kapitels angesehen werden, welches die das genannten Wohnungen nur bildlich darstellt. Wo ein Bild als Ergänzung eines Kapitels anzusehen ist, wie 125[d], 148[b], 110[b], 110[c], ist es nur durch eine Linie von ihm getrennt.

[2]) Der Verstorbene selbst erscheint nur in der obersten Darstellung. Auf der Erde wird er nur in seinem Bilde verehrt; die beiden mittleren Darstellungen enthalten nur Götter; namentlich knieen vor der strahlenden Sonne nicht der Verstorbene und seine Frau, sondern göttliche Geister.

[1]) Ueber seine Bedeutung s. Birch in der Aeg. Zeitschrift 1866.

[2]) S. Taf. 1. 16. 30.

auf die Gemeinschaft mit den höchsten Göttern Anspruch macht und sich, zum Osiris geworden, mit ihnen identificirt. Die Rechtfertigung ist demnach auch hier vorausgesetzt; er nennt sich selbst stets „Osiris Aufanχ der Gerechtfertigte“, obgleich das Gericht selbst nicht vorgeführt wird. Dieses wird erst in näherer Ausführung in den folgenden Kapiteln nachgeholt in der Form von besonderen Anrufungen an Thoth den Rechtfertiger des Osiris gegen seine Feinde, der ebenso den Verstorbenen rechtfertigen solle. Die Kapitel 18. 19. und 20. sind drei verschiedene Redaktionen gleichen Inhaltes, welche immer kürzer zusammengefasst werden, obgleich das erste 10, das zweite 12, das dritte 14 solcher Anrufungen enthält. Die gemeinsame Ueberschrift nennt es das „Kapitel von dem Kranze des Gerechtfertigten“, und in allen drei Redaktionen werden in den Nachschriften die gleichen Belohnungen an dasselbe geknüpft; es wurde also besonderer Werth darauf gelegt. Nach der Rechtfertigung folgt eine Reihe von Kapiteln, 21—43, die sich alle auf Vorgänge in der Unterwelt , *χer-nuter*, beziehen, in welche er nun eingetreten ist. Es wird ihm der Gebrauch seiner Glieder verliehen, des Mundes, des Herzens, der Füsse, der Hände (K. 21—30). Dann besiegt er die feindlichen Thiere (K. 31—42). Dann erhält er die himmlischen Belohnungen (K. 43—63). Hiermit ist wieder der einfache Kreis der Anrufung, Rechtfertigung und der Erhörung erschöpft, und eine zweite Sammlung von Texten, die sich an K. 17 anschliesst und als dessen Ausführung im Einzelnen angesehen werden kann, abgeschlossen.

Eine dritte Sammlung endlich enthält zunächst alle diejenigen vereinzelten Kapitel, welche den Haupttitel des ganzen Buchs wiederholen, und demnach einzeln gleichsam als stellvertretende Kompendien statt einer ganzen Sammlung gebraucht werden konnten. Am deutlichsten tritt dies wieder im ersten Kapitel dieser Gruppe entgegen, welches überschrieben ist: , *ro en per-t em hur em ro uā*, „Kapitel vom Hervortreten am Tage (der Auferstehung) als ein einziges Kapitel“. Hier wird also ausdrücklich die ganze zur Seligkeit nothwendige Doktrin als in einem Kapitel enthalten dargeboten. Und in der That finden sich Papyrus, wie der in den Denkm. VI, 123 von mir publicirte, aus alter Zeit, welche nur dieses Kapitel, verbunden mit einer Anbetung vor Ra, enthalten. Es beginnt mit den Worten des gerechtfertigten Osiris Aufanχ: , „Ich (war)[1]) ehedem, ich bin (der) ich kenne die Zukunft“, Worte, die aus dem Anfange des K. 17 (l. 5) bekannt sind, wo sie in der zugefügten Glosse als eine Bezeichnung des Osiris erklärt werden. Wer die Kenntniss dieses Kapitels besitzt, sagt die Nachschrift, der ist gerechtfertigt sowohl bei Lebzeiten als in der Unterwelt. Dann aber folgt eine fernere Nachricht, welche dem Kapitel einen noch höhern Werth verleihen soll durch die besondere Offenbarung, durch die es zuerst bekannt wurde. Es wurde, heisst es, gefunden zu Hermopolis, aufgeschrieben auf einer Steinplatte unter den Füssen[2]) des Gottes (von Hermopolis, Thoth) in den Tagen des Königs *Menka-u rā* (Meneheres) (der 4. Manethonischen Dynastie) durch den Prinzen Hor-titi-f, bei einer Untersuchung der Tempel[3]). Zuletzt wird noch der heilige Text hinzugefügt, welcher auf den Todten-Skarabäen eingeschrieben wurde. Dieser letztere Text erscheint ohne erhebliche Varianten als ein besonderes Kapitel in dem Berliner Papyrus des Neχtu-amun. Hier führt es den Titel .... und ist von drei andern Ka-

[1]) De Rougé übersetzt hier: „Je suis hier“. Doch sehe ich keinen Grund, hier an eine Aufhebung der Zeitverhältnisse im Ausdruck zu denken und „Ich bin gestern“ mit Vergleichung etwa von Joh. 8, 58 zu übersetzen. Wo das Verbum überhaupt zu ergänzen ist, kann ebenso richtig das Präteritum ergänzt werden, und für diese Auffassung unsrer Stelle im Besondern spricht eine auch sonst grammatisch bemerkenswerthe Variante in dem sorgfältig geschriebenen Papyrus, Denkm. VI, 123, a. 3, wo die Phrase lautet: , *anok-na saf*, „ich war gestern“ (d. h. in der Vergangenheit). Hier kann , obgleich unmittelbar mit *anok* verbunden, nicht wohl etwas anders als das Verbalsuffix des Präteritums sein, man müsste es denn als Pluralartikel mit dem folgenden verbinden, na-saf, gleichsam: „die Vergangenheiten“, was schwer zu fassen wäre.

[2]) Das ist wohl so zu verstehen: Die Gründung (*senti*, masc., kopt. ⲡⲓ ⲥⲉⲛⲧ, creatio) einer Stadt musste mit der Gründung eines Tempels des Lokalgottes, also in Hermopolis mit der des Thoth-Tempels, beginnen, und der Bau des Tempels begann wieder mit der Fundirung und Errichtung des Sanktuariums, in welchem die Statue des Gottes aufgestellt wurde. An diesem Orte des Sanktuariums unter den Füssen des Gottes war also das heiligste Fundament (*senti*, fem., kopt. ⲧ ⲥⲉⲛⲧⲉ, fundamentum), unter welchem eine Höhlung () gelassen wurde, zur Aufbewahrung heiliger Dokumente, in Stein oder auf Papyrus geschrieben, deren Abfassung dem Thoth selber zugeschrieben wurde, nachdem sie bei einer Restauration oder einem Umbau des Tempels aufgefunden waren.

[3]) S. Chabas, Zeitschr. 1865, p. 91. Voyage d'un Egyptien p. 41.

piteln ( ) gefolgt, die sich gleichfalls auf Herzamulette aus verschiedenen Stoffen beziehen und von denen zwei im Turiner Papyrus als K. 26 und 27, doch mit andern Titeln, erscheinen. Derselbe Skarabäentext war seinem wesentlichsten Theile nach schon früher K. 30 im Turiner Exemplar verzeichnet worden, wo auch die Vignette den Skarabaeus abbildet. In dem von Rosellini publicirten Papyrus von Parma wird der Skarabäentext auch als besonderes Kapitel aufgeführt und zwar mit der Ueberschrift von K. 26. Dahinter wird bemerkt, dass es auf einem mit Gold und Silber verzierten Skarabaeus geschrieben werde, der dem Verstorbenen an den Hals gehängt werde, und dann, dass dieses Kapitel in Hermopolis unter den Füssen des grossen Gottes (Thoth) auf einer vom Gotte selbst beschriebenen ( ) Steinplatte aufgefunden wurde in den Tagen des Königs *Men-kau-ra*, vom Prinzen Hor-titi-f, bei einer Revision der Tempel. Da wir nun zwar in dem Turiner Papyrus und in dem von de Rougé publicirten hieratischen, der genau derselben Redaktion folgt, die Auffindung des K. 64 unter den König Mencheres gesetzt finden, in den älteren Exemplaren aber, einem Leydener[1]) und zwei Berliner[2]), wie auch in dem von Goodwin beschriebenen Texte des alten Reichs[3]) unter den König ( )[4]), so scheint das Schwanken dahin berichtigt werden zu müssen, dass dem letzteren Könige, unter dem auch K. 130 gefunden worden sein sollte, wirklich K. 64, dem ersteren aber der Skarabäentext zugeschrieben wurde.

Auf K. 64, das erste dieser dritten Sammlung, folgten mehrere kurze Kapitel, von denen das erste, K. 65, eine etwas erweiterte Wiederholung von K. 2 ist. Dann folgen K. 68—70, welche alle drei den einfachsten Titel des Todtenbuchs ohne allen Zusatz führten, obgleich sie wegen der ganz verschiedenen Texte nicht als Variationen unter sich angesehen werden können.

Von grösserer Wichtigkeit ist dann wieder K. 72, welches überschrieben ist: , Kapitel vom Hervortreten am Tage des Eintritts (?) in Ammehet. Auch dieses Kapitel wird in der Nachschrift als hinreichend zur Erlangung aller Seligkeit erklärt, wenn es auf dem Sarkophage des Verstorbenen steht, und wird in dieser Beziehung ganz dem Kap. 1 gleichgestellt. In der That findet sich dieses Kapitel, wie oben bemerkt wurde, noch viel häufiger auf Sarkophagen eingeschrieben als Kap. 1. Begreiflicher Weise fehlt hier überall der Titel und die Nachschrift. Beides wurde erst zugefügt, als der Text von den Sarkophagen, für die er componirt war, in die Sammlung der Todtentexte aufgenommen wurde.

Das folgende Kapitel 73 ist wieder eine Wiederholung von Kap. 9 der ersten Sammlung.

Am Schlusse von Kap. 1 war auch der verschiedenen Existenzen ( ) gedacht, welche der Verstorbene, als eine besondere Belohnung für sein gerechtes Leben, nach Belieben und an jedem Orte annehmen könne. Dieser der ursprünglichen Lehre angehörige Gedanke wurde dann im Einzelnen ausgeführt. Daraus entstanden die Kapitel 76 bis 88. Ebenso waren bereits in den ältesten Texten die Begegnisse in der Unterwelt *Χer-nuter* erwähnt, der Zugang zu allen Theilen der jenseitigen Welt, der Triumpf über alle feindlichen Mächte, das Anschauen der höchsten Götter und das gemeinschaftliche Leben mit ihnen in Aussicht gestellt. Auch diese Vorstellungen eigneten sich zu den mannigfaltigsten Ausführungen im Einzelnen, und diese bilden den Inhalt der Kapitel 89—124, von denen wieder K. 120 und 121 nur Wiederholungen von K. 12 und 13 der ersten Sammlung sind, was auf eine gewisse Gleichartigkeit der Anordnung innerhalb der einzelnen Sammlungen hindeutet. Den Mittelpunkt davon bilden die Elysäischen Felder, die in einem besondern grossen Bilde

[1]) Leemans, Catal. p. 232.

[2]) Denkm. VI, 123. 124.

[3]) Aeg. Zeitschr. 1866. p. 55. Der andere Königsname ist jedenfalls verschrieben, könnte also ursprünglich derselbe gewesen sein.

[4]) Aus den Varianten für , häufig im Todtenbuche; für deutlich geschrieben in einer Inschrift von Hammamat; „Hathor von " auf einem Pfeiler im Thuthmosis-Tempel von Medinet Habu; Denkm. III, 132, c., neben Burton Exc. pl. LVII, und sonst; Titel in Benihassan Grab II, Denkm. II, 128. 131, der in Grab I auch geschrieben ist; III, 123 und oft, geht hinreichend die Aussprache *tut* für und hervor. Andrerseits ist die Vergleichung des Schildes ( ) in den Turiner Annalen mit ( ) in Abydos und dem Manethonischen Namen *Οὐσαφαΐς* (= , *husap*), die wir gleichzeitig Herrn Lauth (Manetho, p. 104) und H. Goodwin (Zeitschr. 1866. p. 55) verdanken, wozu der von H. Dümichen (Zeitschr. 1865. p. 111) hervorgehobene Wechsel von und kommt, so ansprechend, dass man ihre Richtigkeit schwer bezweifeln kann, obgleich der im Papyrus vorausgehende Name dem in Abydos nicht entspricht, sondern nur die folgenden, und die Tafel von Saqâra sogar erst mit dem zunächst folgenden beginnt.

dargestellt zu sein pflegen, und auf welche schon in der Nachschrift von Kap. 1 hingewiesen wird.

Hiermit schloss diese Ergänzung der beiden ersten Sammlungen ab, die hauptsächlich in Variationen und weiteren Ausführungen der einzelnen Hauptheile bestand, so dass sie als eine dritte ergänzende Sammlung angesehen werden kann.

Dann aber wird noch einmal auf den Anfang und gewissermassen die Hauptsache, auf welche der Verstorbene vorbereitet sein musste, zurückgegangen, auf das in allen früheren Theilen stets vorausgesetzte Gericht des Osiris, das auch äusserlich je später um so mehr in den Vordergrund gestellt wird und endlich nicht selten fast allein in den Papyrus erscheint. Zum ersten Male wird hier das lange Kapitel mit seinem ausführlichen Bilde ein besonderes „Buch“  genannt. Auch dieses ist also nur eine weitere Ausführung von einem einzelnen, von Anfang an vornehmlich wichtigen Punkte der Todtenlehre, deren Stelle schon darauf hinweisen dürfte, dass sie erst hinter der dritten Sammlung als der Anfang einer vierten Sammlung hinzugefügt worden ist. Es ist schon oben bemerkt worden, dass an dieses „Buch“ sich allmählig eine Anzahl anderer „Bücher“ anschloss, meist längere Texte, die sich zum Theil auf besondere Zeiten beziehen, die in den Ueberschriften angegeben sind, oder ausführliche Namenslisten, welche auch wieder als Sammelwerke im Kleinen aufzufassen sind. Denn die Namenslisten der Götter in K. 141, oder die 100 Osirisnamen mit ihren späteren Erweiterungen in K. 147 sind nicht etwa als eine erschöpfende nach innern Prinzipien geordnete Doktrin über die Eigenschaften der Götter oder des Osiris aufzufassen, sondern nur als eine möglichst vollständige Sammlung aller dieser Namen, wie sie sich an verschiedenen Orten, besonders in den Lokalkulten des Osiris, fixirt hatten und zu einer allgemeineren Geltung gekommen waren. Wer nun ganz sicher sein wollte, jene für den Verstorbenen besonders wichtigen Götter und Dämonen, oder den Gott des Todtengerichts Osiris in allen seinen Namen und Eigenschaften, für sich zu gewinnen, der lernte eben alle diese hier bequem zusammengestellten Namen, auf deren äusserliche Kenntniss es vornehmlich ankam, auswendig. Ebenso verhält es sich mit den Namenslisten der 7 Ari in K. 144 und K. 147 und der dreimal 7 Sebχet in Kap. 145, die in K. 146 auf 12 reducirt sind; Wohnungen und Pforten, zu welchen der Verstorbene gelangte.

Es folgen endlich die mit bestimmten Amuletten verbundenen Formeln K. 155—162, und zuletzt die drei pantheistischen Texte, welche ihrer fremdländischen Natur nach von Birch[1]) näher besprochen worden sind. Er schreibt die fremden Namen ohne Zweifel mit Recht dem „Aethiopischen oder Meroïtischen Kultus“ zu; daher die Erwähnung des Amon, der von den Aethiopen hauptsächlich verehrt wurde, die des Aethiopischen Thebens, Napata,  , so wie der benachbarten Neger.

Hiernach dürften sich vier verschiedene Sammlungen in der letzten und vollständigsten Redaktion des ganzen Werkes aus der Psametichzeit herausgestellt haben.

I. Kapitel 1—16. Hierzu gehört die das Ganze verbindende Vignette, welche den Weg des Verstorbenen ins Grab und aus diesem in die jenseitige Welt zur Gemeinschaft mit den Göttern darstellt. Den Kern davon bildet Kap. 1, welches auch für sich allein das Ganze vertreten konnte und auf den Sarkophagen erscheint.

II. Kapitel 17—63. Auch hier bildete das erste, K. 17, wieder den wichtigsten Theil, und trägt wie K. 1 den Gesammttitel als besondern Titel. Es schliessen sich K. 18—20 mit Anrufungen an die Götter der Rechtfertigung, und K. 21—63 mit Begegnissen der Gerechtfertigten in *Χer-nuter* an. K. 48 und 49 sind Wiederholungen aus der ersten Sammlung.

III. Kapitel 64—124. Von diesen führt wiederum das erste, K. 64, den Haupttitel und wird ausdrücklich für ein Kompendium des Ganzen erklärt. Es wiederholt am Schluss den erweiterten Text der Todten-Skarabäen, der schon in die zweite Sammlung (K. 30) aufgenommen war. Die folgenden Kapitel bis K. 72 haben fast alle die gleiche compendiarische Bedeutung und führen jedes für sich den Haupttitel. K. 65 wiederholt K. 2, K. 73 ebenso K. 9 der ersten Sammlung, und K. 72 erscheint auf den Sarkophagen, wie K. 1. Die dann folgenden Kapitel führen die Belohnungen und Begegnisse des Gerechtfertigten in *Χer-nuter* weiter aus, namentlich die Freiheit verschiedene Existenzen anzunehmen (K. 76—88) und das Leben in den Elysäischen Feldern (K. 10). Unter diesen sind wieder Kap. 120 und 121 Wiederholungen von Kap. 12 und 13 der ersten Sammlung.

IV. Kapitel 125—164, enthalten zuerst eine Samm-

[1]) Account of the unrolling of a mummy at Florence. London 1855. (from the Archaeologia, vol. XXXVI.)

lung einzelner „Bücher" (K. 125—150), die ohne eine bestimmte Ordnung, wegen ihres im Allgemeinen dem Todtenbuche verwandten Inhaltes, hier angehängt werden, dann die Texte der Todten-Amulete und endlich den Apendix der drei Aethiopischen Kapitel. Unter ihnen nimmt wieder K. 125 wie die erste, so auch die wichtigste Stelle ein, als eine dramatische Ausführung des in den früheren Sammlungen immer nur angedeuteten Todtengerichts.

Eine andre Frage ist nun aber, ob die Reihenfolge der verschiedenen Sammlungen, wie sie jetzt örtlich vorliegt, auch die chronologische Folge ihrer Entstehung ist. Bei der dritten und vierten ist dies wohl nach der Art ihrer Composition kaum zweifelhaft, so weit es eben die Einordnung in die letzte Redaktion betrifft. Denn es ist dabei nicht ausgeschlossen, dass einzelne Theile sehr alt sein könnten, ohne doch in die früheren Sammlungen aufgenommen worden zu sein. So würden z. B. die Kapitel 64 und 130 bis in die 1. und 4. Dynastie zurückreichen, wenn die Nachrichten über ihre Auffindung zuverlässig wären, was an sich nicht unmöglich ist.

Dagegen würde sich Manches für die Vermuthung anführen lassen, dass die zweite Sammlung älter als die erste sei. Darauf führt namentlich der alterthümliche Inhalt und die auffallende Redaktionsform von Kap. 17, über welches wir eine so wichtige Arbeit von de Rougé besitzen; darauf aber auch ferner der Umstand, dass unter den ältesten Texten des Todtenbuchs die wir kennen, denen des Alten Reichs, bis jetzt noch kein Kapitel der ersten Sammlung zum Vorschein gekommen ist. Vielmehr beginnen sie mit Kap. 17, obgleich sie alle von Sarkophagen entnommen sind, auf denen man gerade Kap. 1 wenigstens mit zu finden hätte erwarten können. Doch liegt hierin noch kein Beweis, denn wir finden auch in den Papyrus der Thebanischen Zeit selten die erste Sammlung aufgenommen. Unter den allerdings wenigen Exemplaren, die mir bekannt sind, enthalten die meisten nur Kapitel aus der zweiten und den späteren Sammlungen und beginnen öfters, wie jene ältesten, mit K. 17. Es ist auch zu bemerken, dass unter den späteren Papyrus, aus Psametichzeit, Kap. 17 besonders häufig ausdrücklich übersprungen ist, vielleicht, weil man es durch die vorausgehende Sammlung ersetzt glaubte, oder weil die dunkle Ausdrucksweise und die litterarische Fassung dieses längsten von allen Kapiteln, an welches auch am Ende keine besondere Bevorzugung geknüpft war, davon abhielten.

Dagegen scheint Kap. 17, welches unter den Texten die uns aus dem Alten Reiche erhalten sind, und zu denen wir uns jetzt näher wenden, eine besonders wichtige Stelle einzunehmen, denn es pflegt damit der Anfang gemacht zu werden, und führt, was wohl zu beachten ist, wie auch die übrigen Kapitel, seinen besondern Titel. Das giebt diesen Texten einen andern Charakter, als ihn Kapitel 1 oder 72 haben, welche sich, wie bemerkt, auf den Sarkophagdeckeln ohne Titel und Nachschrift zu finden pflegen. Im letztern Falle gehören die Inschriften ebenso zum Sarkophag wie andre Inschriften zu bestimmten Amuletten; sie waren wahrscheinlich gleich ursprünglich für sie componirt und wurden erst von den Sarkophagen, wie jene andern Formale von den Amuletten, in die Sammlung des Todtenbuchs aufgenommen; ja Kap. 1 mag durch diesen Umstand selbst an seine Stelle im Anfang der ersten Sammlung gekommen sein, weil der Sarkophag der Mittelpunkt des Leichenbegängnisses war, mit welchem das zweite Leben des Verstorbenen begann. Daraus aber, dass die Kapitel in den Sarkophagen des Alten Reichs, ihre Titel führen, geht hervor, dass sie hier nicht als Weihinschriften des Sarkophags angesehen wurden, sondern als Theile und in derselben allgemeineren Bedeutung des litterarisch schon vorhandenen Todtenbuchs. Statt eine Papyrusrolle mit diesen Kapiteln beizulegen, wählte man die Flächen der Sarkophage selbst, um die heiligen Texte darauf zu schreiben, ebenso wie die Wände der Thebanischen Königsgräber und der späteren Privatgräber nur als steinerne Bücher angesehen, und daher sogar zuweilen ausdrücklich in Buchschriftstyl beschrieben wurden, zur Andeutung, dass diese Texte im Allgemeinen nicht von den Sarkophagen und Grabwänden in die Bücher, sondern aus den Büchern auf die Wände übertragen wurden.

Dass diese ältesten Kapitel aber ausser den Titeln nicht auch, wie in den Papyrus, mit Vignetten versehen sind, konnte zwar sehr wohl durch den mangelnden Raum veranlasst sein. Andrerseits scheinen diese aber so genau mit der Redaktion der verschiedenen Sammlungen zusammenzuhängen, dass wir sie gewiss als eine verhältnissmässig spätere Zuthat ansehen dürfen. Ich vermuthe, denn mehr als dies ist bis jetzt nicht möglich, dass die Vignetten der Hauptsache nach erst unter den Thebanischen Dynastien des Neuen Reichs entstanden, und in noch späterer Zeit erst zum Abschlusse gekommen sind. Das Letztere müssen wir schon deshalb annehmen, weil selbst die

letzten Zusatzkapitel, die doch nicht wohl über die Aethiopische 25ste Dynastie zurückgehen können, ebensowohl wie die früheren ihre Vignetten haben. Dasselbe geht aus der Verschiedenheit und grössern Einfachheit der Darstellungen in den älteren Papyrus der Thebanischen Zeit hervor, im Vergleich mit den ausgeführteren der späteren Zeit.

Ich lasse nun zunächst folgen, was ich bereits früher[1]) über die in Berlin vorhandenen oder mir zugänglich gewesenen Texte des Todtenbuchs aus dem Alten Reiche gesagt habe.

Das Berliner Museum besitzt fünf **Sarkophage** und die Fragmente eines sechsten und siebenten, welche sämmtlich dem **Alten Reiche** angehören. Ausserdem sind noch zwei Sarkophage aus derselben Zeit in den Denkmälern der Preussischen Expedition publicirt worden, welche in Theben zurückgeblieben sind. Diese werthvollen Denkmäler sind dadurch noch von besonderer Wichtigkeit, dass sie an den innern Flächen mit fortlaufenden hieroglyphischen Texten versehen sind, welche für uns die **älteste Redaktion einzelner Theile des Todtenbuchs** enthalten. Bei den vielfachen Bemühungen, welche die Aegyptologen in den letzten Jahren der näheren Kenntniss und Erklärung des Todtenbuchs, des einzigen grösseren altägyptischen Literaturwerkes, welches auf uns gekommen ist, verdientermassen gewidmet haben, dürften daher auch diese ältesten Proben desselben eine besondere Beachtung verdienen, und in der That ist ihre Vergleichung in mehr als einer Beziehung lehrreich. Ein zweites Interesse, welches diese Sarkophage uns darbieten, sind die Reihen von heiligen und profanen Gegenständen verschiedenster Art, welche über den Inschriften der Innenseiten wie ein krönender Fries hinlaufen, sehr sorgfältig und in grösseren Dimensionen, meist auch in vollen Farben dargestellt und mit ihren hieroglyphischen Namen versehen sind. Die Zusammenstellung dieser Namen wird eine erhebliche Bereicherung des hieroglyphischen Lexikons gewähren, deren Werth durch das hohe Alter ihrer Aufzeichnung noch erhöht wird.

Nur zwei von den oben aufgezählten Sarkophagen sind sicher von Memphitischer Herkunft. Sie gehörten beide einem *Apa-ānχu* an, und standen, einer in dem andern, in einer unverzierten Todtenkammer, die auf dem Boden eines an zwanzig Fuss tiefen Schachtes während meiner Anwesenheit bei den Pyramiden von Saqāra am 11. März 1843 aufgedeckt wurde, und bis dahin uneröffnet geblieben war. Noch zwei andere durch eingedrungenen Schutt grösstentheils zerstörte Sarkophage nebst einer Anzahl umhergestellter kleiner Gegenstände fanden sich ebendaselbst vor. Von dem Doppelsarkophage wurden die vier Wände der äusseren Kiste copirt[1]) und ein Theil des Deckels[2]) mitgenommen; von der inneren Kiste war nur ein Theil des Deckels[3]) erhalten und wurde mitgenommen. Die linke Innenseite, d. h. die Seite zur Linken der Mumie, enthält die gemalte Grabesthür in zierlichster Ausführung gemalt, daneben einen Altar und einen Haufen Opfergaben; nur die rechte Innenseite (Denkm. II, 98, a) enthält einen längeren Text von 30 Zeilen, ohne Rubrik im Anfange. Der Deckel derselben Kiste beginnt mit einem Texte ohne Rubrik und geht in der vierten Zeile zu einem andern über, welcher den rothen Titel führt: , *Ro en tum mut nem em χer-nuter.* Es ist dies der Titel des Kapitels 44 im Turiner Todtenpapyrus *„Kapitel vom Nichtsterben von neuem in der Unterwelt"*. Der Inhalt ist aber ganz verschieden. Dieses Kapitel schliesst mit Zeile 9, und Zeile 10 beginnt ein andres, ohne Rubrik, welches mit Zeile 18 schliesst. Dann folgt eine neue Rubrik, welche aber grösstentheils zerstört ist. Die beiden ersten Abschnitte (Lin. 1—18) kehren in derselben Folge wieder auf dem Sarkophage des *Nantef*[4]). Diese Vergleichung ist wichtig, weil wir, nach dem sichern Fundorte der beiden Sarkophage, voraussetzen müssten, dass der Text des einen im Memphitischen, der des andern im Thebanischen Schrift- und Sprachdialekt abgefasst wäre, welche ohne Zweifel von jeher, wie noch im Koptischen, mehr oder weniger verschieden waren. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Doppelinschriften, die sich so häufig in den Thebanischen Königsgräbern finden, und von denen eine Anzahl in den „Denkmälern" publicirt worden sind, sich auf diese beiden Dialekte beziehen, obgleich der Nachweis dafür noch fehlt. Um so auffallender ist es, dass gerade in unserm Falle die Identität beider Texte fast vollständiger ist, als in andern gleichen Texten derselben Herkunft. Die in Rede stehenden Abschnitte scheinen im Turiner Todten-

[1]) Aeg. Zeitschr. 1864, p. 83 ff.

[1]) Denkmäler, II, 98.
[2]) Ibid. II, 99, b.
[3]) Ibid. II, 99, a.
[4]) Ibid. II, 145, a, 28—41.

buche nicht in gleicher Weise wiederzukehren; dass sie aber im Neuen Reiche nicht ganz unbekannt waren, geht daraus hervor, dass der Abschnitt II, 99, b, 10 in der Todtenkammer eines Thebanischen Grabes aus der 18. Dynastie wiederkehrt, nach dem Anfange, den ich mir daselbst notirt habe:  . . . zu schliessen.

Von den Thebanischen Sarkophagen sind zwei aus Stein gearbeitet. Beide befanden sich in unverziert in den Fels gehauenen Todtenkammern an der Nordseite des Hügels von Qurna. Der eine, jetzt in Berlin befindliche[1]), gehörte einem königlichen Anverwandten *Nantef* an, dessen Name schon auf die 11. oder 12. Dynastie hinweist. Die Texte der Innenseiten sind ohne alle Rubriken; doch ist schon bemerkt worden, dass ein Theil des Textes der linken Seite, und der sich anschliessende der Fussseite auf dem Sarkophagdeckel des *Apa-ānχu* wiederkehrt. Die Schrift dieser beiden Seiten ist nach rechts gewendet; doch folgen sich die Zeilen von l i n k s n a c h r e c h t s. Dies ist häufig der Fall, auch in Papyrusrollen, besonders in denen jener älteren Schrift, die sich bereits auf unsern Sarkophagen findet. Der Grund ist wohl überall dieser.[2]) Sehr früh hatte sich eine Geschwindschrift der Hieroglyphen ausgebildet, welche allmälig zur hieratischen Schrift wurde. Wie in dieser letzteren stets, so wendeten sich in der ersteren meistentheils die einzelnen Zeichen nach rechts, weil die Bewegung der schreibenden Hand von rechts nach links am bequemsten war. Man behielt daher für diese Schrift dieselbe Stellung der Zeichen auch da bei, wo sich die einzelnen Zeilen aus anderen Gründen in entgegengesetzter Richtung folgen sollten. Wo die heiligen Vorschriften beobachtet werden konnten und sollten, war der Zugang zur Todtenkammer von Osten her, der Sarkophag stand an der Westseite der Kammer, wie in den Kultuskammern die Blendthüren und die Altäre an den Westwänden zu sein pflegten, in der Richtung der Unterwelt, der neuen Heimath des Verstorbenen. In der Kammer stand der Sarkophag der Länge nach von Nord nach Süd, und zwar so, dass der Kopf der Mumie nach Norden lag, die Füsse nach Süden. Häufig lag dann die Mumie nicht auf dem Rücken, sondern auf der Seite, und dann immer auf der linken Seite, so dass das Gesicht nach Osten sah und der Kopf mit dem linken Ohre auf einem *Urs* lag, also dem in die Kammer Tretenden zugewendet. Es geht daraus hervor, dass der Sarkophag selbst den Amenti vertrat, in welchem der Todte bereits angelangt war. Vor dem Gesicht der Mumie, am Kopfende der linken östlichen Wand, war eine Grabesthür, die den Todten von der Oberwelt scheidet, und daneben Haufen von Lebensmitteln, Speisen und Getränken aller Art, die seiner jenseits warten, abgebildet. Hier in dieser Ecke des Sarkophags, links vom Kopfe der Mumie, war nun auch der natürliche Anfangspunkt der nach beiden Seiten laufenden Inschriften, die in der entgegengesetzten Ecke wieder zusammenstossen. Links von der Mumie laufen sie daher von l i n k s n a c h r e c h t s, g e g e n die gewöhnliche Richtung der cursiven Zeichen. Wollte man also die letztere zur Bequemlichkeit des Schreibers beibehalten, so traten sie in Widerstreit mit der Richtung der Zeilen. Um aber den Leser sogleich von dieser Abweichung zu unterrichten, pflegte man über jede Zeile die gewöhnliche Anfangsgruppe , *tut*, „Wort“ in der Richtung der Columne und g e g e n die Richtung der einzelnen Zeichen zu wiederholen. Beispiele von dem hier Gesagten finden sich Denkm. II, 145, a. b. 147, a. 148, b.

Der zweite Steinsarkophag von Qurnah[1]) mit dem Namen des königlichen Verwandten , *Taksotemā*, fand sich, wie der vorhergehende, gleichfalls in einer unverzierten Felsenkammer. Die Texte auf den Innenwänden sind ohne Rubriken, und scheinen im Turiner Todtenbuche nicht vorzukommen.

Die in den Denkmälern II, 148, c. d. publicirten Sarkophagwände, ohne längere Texte, sind die Innenseiten eines aus dem lebendigen Fels gehöhlten Sarkophags, in welchem ein andrer wahrscheinlich hölzerner, der die Mumie enthielt, eingesetzt war.

Ungleich wichtiger für das Todtenbuch als die bisher genannten Sarkophage sind die hölzernen Kisten, welche das Berliner Museum besitzt. Zu der alten von Passalacqua erworbenen Sammlung gehört als eins der werthvollsten Denkmäler der dreifache hölzerne Sarkophag, über dessen Auffinden in einer Todtenkammer zu Qurnah derselbe ausführliche Nachricht gegeben hat[2]). Die drei Kisten standen eine in der andern; in der innersten lag die Mumie. Der Verstorbene war Palastaufseher und hiess

[1]) Denkmäler, II, 145, 146.

[2]) S. oben p. 12.

[1]) Denkmäler, II, 147. 148, a. b.

[2]) Catalogue raisonné des antiquités déc. en Eg. par M. Passalacqua. Paris 1826. p. 117 ff.

Mentu-hotep, ein Name, welchen verschiedene Könige der 11. und noch früherer Dynastien führten. In diesen Zeiten lebte ohne Zweifel auch der Inhaber des Grabes. Alle drei Kisten waren mit bunten Inschriften und Darstellungen bedeckt, von denen jetzt aber Manches beschädigt ist, was nach den bald nach der Auffindung von Passalacqua selbst sorgfältig angefertigten Copieen theilweise noch ergänzt werden kann. Auf den Innenwänden des innersten Sarkophags war indessen schon damals, wie es scheint, fast nichts mehr zu sehen. Um so besser waren die Inschriften der beiden äussern Sarkophage erhalten, von welchen jetzt die Museumsdirektion eine genaue Durchzeichnung hat anfertigen lassen, um das noch Erhaltene für immer zu sichern.

In dem grössten Sarkophage beginnt neben der Grabesthür auf der linken Seite die lange Opferliste, die sich im Turiner Todtenbuche nicht findet, mit einer Nachschrift, die auch auf andern Sarkophagen wiederkehrt. Dann folgt ein Kapitel mit der Rubrik , welche ohne Zweifel zu ergänzen ist: *„Kapitel vom Wandern nach dem Gefilde von Āaru"*. Die Fufsseite beginnt ohne Rubrik; dagegen folgt Zeile 6 die Rubrik , die ich nicht zu ergänzen wage, und Zeile 13 die gleichfalls lückenhafte: . Auf der Kopfseite folgt auf einen sonst unbekannten Text ohne Rubrik das Kapitel: … *„Kapitel von dem Verleihen des Kopfes an (den Verstorbenen)"*. Auch dieses Kapitel findet sich nicht im Turiner Todtenbuche; doch wird es von Hincks[1]) aus einem Dubliner Exemplare erwähnt mit derselben Rubrik bis auf eine von Hincks durch Punkte angedeutete Gruppe, die hier fehlt. Die rechte Seite enthält eine Reihe von 7 Kapiteln, durch Rubriken unterschieden, welche sämmtlich im Turiner Todtenbuche fehlen. Es sind folgende: Zeile 1: … *„Kapitel vom Verleihen des Urs (Kopfstütze) an (den Verstorbenen)"*; Zeile 5: *Kapitel von der Bekleidung;* Zeile 10: ; Zeile 29: *Kapitel vom Verleihen des ….*; Zeile 42: . Die folgende Rubrik ist grösstentheils zerstört; von der letzten ist noch erhalten: . Alle diese Kapitel sind im Turiner Todtenbuche nicht enthalten. Auch auf den andern Sarkophagen kehren sie nicht wieder, mit Ausnahme des letzten auf dem Sarkophage des *Sebàk-āa*, von dem weiter unten gesprochen wird.

Auch der Boden dieses Sarkophags ist mit Inschrift bedeckt. Rundum ist diese von einem Streifen umgeben, der einen Wasserstrom darstellt; desgleichen werden alle Zeilen von einem Kanale in der Mitte durchschnitten, welcher oben und unten in den umgebenden Kanal mündet, so dass die einzelnen Columnen, welche von der rechten nach der linken Seite des Bodens herablaufen und sich vom Kopf nach den Füssen hin folgen, über den Mittelkanal weggelesen werden müssen. Der Text beginnt ohne Rubrik und ist sonst unbekannt. Rothe und schwarze Schrift wechseln aber häufig mit einander ab und unterscheiden zuweilen auf diese Weise Frage und Antwort eines Zwiegesprächs, in welchem die schwarze Schrift die Antworten des Verstorbenen enthält, z. B. Lin. 33, 34 und wiederholend[1]) Lin. 48, 49:

Roth: , *Ān (ⲁⲛ, num) àu-k mahe-tà?* Bist du ein Erfüllender?
Schwarz: , *Mah-kuà.* Ich erfülle.
Roth: , *Ān àu-k āper-tà?* Bist du ausgerüstet?
Schwarz: , *Āper-kuà.* Ich bin ausgerüstet.
Roth: , *Ān au-k teser-k* (ⲍⲓⲥⲉ) *ā-ti.* Bietest du die beiden Arme dar?
Schwarz: , *Teser-à āti.* Ich biete die beiden Arme dar.
Gegen Ende folgt das Kapitel: , *Kapitel von der Vertreibung … in der Unterwelt,* gleichfalls unbekannt.

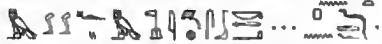
Am wichtigsten ist die Inschrift der Innenseite des Deckels, welche die Kapitel 17 und 20 des Turiner Todtenbuchs mit bemerkenswerthen Veränderungen enthält, worauf ich weiterhin zurückkomme. Hinter Kapitel 20 folgt noch ein drittes unbekanntes Kapitel, dessen Rubrik nur theilweise erhalten ist. Es fehlt an derselben Stelle auf dem Deckel des zweiten Sarkophags.

1) Catal. of the Eg. Manuscr. in the libr. of Trin. Coll. Dublin 1843, p. 21.

1) Es wechseln nur die Präsensformen (33) und (48); (34) und (49).

Dieser zweite Sarkophag des *Mentu-hotep* enthält auf den vier Wänden sehr flüchtig geschriebene und nicht abgetheilte Inschriften, die aber von anderm Inhalte als die des ersten Sarkophags sind, mit der Ausnahme, dass mit der sehr kurzen Opferliste einige ähnliche Zeilen verbunden sind, wie sie auf dem ersten hinter der Opferliste zugefügt sind; hier gehen sie der Liste voraus.

Der letzte hier anzuführende Sarkophag ist der des verstorbenen *Sebák-āa*, Sohn des *Mentu-mursu-ānχu*, in Holz. Er wurde vor einigen Jahren aus einer Sammlung des Hrn. d'Athanasi in London für das Berliner Museum erworben. Er ist bereits zweimal publicirt worden. Zuerst von Demetrio Papandriopulo, *Monumenti Egiziani*, Roma 1828, mit Erklärungen von S. E. Visconti. Papandriopulo hatte in Aegypten selbst gesammelt, und Visconti sagt, ohne Zweifel nach jenes Aussagen, dass der in Rede stehende Sarkophag einen andern Kasten in Mumienform enthalten habe, der auch abgebildet wird. Ursprünglich konnte dies aber nicht der Fall sein, da dieser Kasten einer andern Person, Namens *Unnofre*, aus weit späterer Zeit angehörte, auch viel kleiner ist als der alte Sarkophag. Unverdächtiger könnte die fernere Angabe (p. 8) scheinen, dass dieser alte Sarkophag aus der Nekropolis von Memphis herstamme. Eine zweite Publikation derselben, nur anders numerirten, Platten erschien 1837 unter dem Titel: *A series of highly finished engravings by S. Q. Visconti, comprising objects of a collection the property of Giov. d'Athanasi, by whom the greater portion have been discovered.* London, published for the proprietor. Hier heisst es auf dem ersten Blatte von dem Sarkophag: discovered by me in the year 1823, in the small temple of Isis at Thebes. Hiernach wäre er nicht von Papandriopulo sondern von d'Athanasi aufgefunden worden. Damit stimmt die ohne Zweifel richtigere Angabe, dass der Kasten unmittelbar die Mumie, aber zerstört, enthalten habe. Dass der Sarkophag des *Unnofre*, dessen Abbildung gleichfalls wieder beigegeben ist, darin gestanden, wird nicht gesagt, als Fundort dieses letzteren vielmehr ein andres Thebanisches Grab genannt. Wir werden also diesen Angaben, obgleich sie die späteren sind und den früheren nicht ausdrücklich widersprochen wird, den Vorzug geben und den Sarkophag für Thebanischen, nicht Memphitischen Ursprungs halten dürfen. Damit stimmen auch die Namen *Sebák-āa* und *Mentu-mursu-ānχu* besser überein. Aus gewissen Anzeigen, auf die ich hier nicht weiter eingehe, scheint auch hervorzugehen, dass der Sarkophag weder in einem andern stand, noch einen andern enthielt.

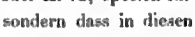
Auf der linken Innenseite ist keine Thür, nur ein Haufen von Opfergaben dargestellt. Daneben die Opferliste mit den oben erwähnten Schlusszeilen. Darauf folgt die Rubrik   ... die sich mit geringer Veränderung auf der rechten Seite des grössten Sarkophags des *Mentu-hotep*, und mit demselben Texte dahinter, gefunden hatte. Die Fufsseite dagegen enthält wieder einen neuen Text, mit der Rubrik:   ... Die rechte Innenseite beginnt mit derselben Rubrik, die bereits vom Boden des grössten Sarkophags des *Mentu-hotep* mitgetheilt ist. Auch folgt derselbe Text. Auf der Kopfseite folgt auf die Rubrik   ein Text, der ohne neue Rubrik in den Text von Kapitel 68, 1—4 übergeht, hier aber, wohl aus Mangel an Platz, mitten in einer Phrase abgebrochen ist.

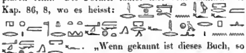
Auf der rechten Seite folgen sich vier Kapitel, von denen sich das erste bereits auf dem grössten Sarkophage des *Mentu-hotep* (Boden, Lin. 67—73) fand. Die Rubrik des folgenden Lin. 19 ist grösstentheils zerstört. Das dritte Kapitel Lin. 37 hat die Ueberschrift  ; das vierte, Lin. 50, ist überschrieben  . Endlich folgt Lin. 69 noch eine längere Rubrik. Alle diese Texte sind bis jetzt unbekannt und finden sich, mit der angegebenen Ausnahme, im Turiner Todtenbuche nicht.

Dagegen enthält wieder die Unterseite des Deckels Kapitel 17, obgleich noch kürzer als die beiden Sarkophage des *Mentu-hotep*; denn der Text schliesst hier mit Lin. 61 des Turiner Textes, so dass nicht nur der letzte, sondern auch die acht vorhergehenden Abschnitte hier fehlen.

Mit dieser Uebersicht der mir zugänglich gewesenen Texte des Alten Reichs, ist nun sogleich die Mittheilung von den Inschriften eines Sarkophags aus der 11. Dynastie zu verbinden, die wir Herrn C. W. Goodwin verdanken[1]). Diese Inschriften fanden sich im Innern eines Sarkophags,

[1]) Aeg. Zeitschrift 1866, p. 53 ff.

welchen Sir Gardner Wilkinson in Theben[1]) sah und aus freier Hand kopirte. Das Brittische Museum besitzt jetzt diese Kopie, aus welcher ich vor Jahren den Namen der Königin No. 155 meines „Königsbuchs" entnommen habe. Die Schrift ist hieratisch, und nähert sich dem Charakter der Berliner Papyrus No. 1—4, nach der Bemerkung von Goodwin. Derselbe zählt folgende Kapitel des Turiner Todtenbuchs aus diesen Inschriften auf: K. 17; 18; 22 bis 27; 30; 31, l. 1—4; 33; 45; 72; 122, l. 5—6; 61 (etwas verschieden); 59; ein unbekanntes; 55 mit einigen Zusätzen; ein Kapitel überschrieben: , ähnlich den Turiner KK. 56—58; 64 mit dem Königsnamen *Mentuhotep* statt (wie Goodwin vermuthet) *Menkara* in der Nachschrift; ein zweites wenig verschiedenes Kapitel 64 mit dem Namen ; und 4 kurze Kapitel, die nicht im Turiner Todtenbuche enthalten sind, und von denen das erste  . . . ., das zweite , das dritte gleichfalls   überschrieben ist, während das vierte unleserlich ist.

Demnach ist auch hier, wie auf den Berliner Sarkophagen, kein Kapitel aus der ersten Sammlung (K. 1 bis 16) vorhanden, sondern K. 17 beginnt. Ferner ist die Folge der Kapitel bis K. 122, also bis zum Ende unsrer dritten Sammlung, wie in den Texten der zweiten Periode, dieselbe wie im Turiner Exemplar. Erst nachher folgen eine Anzahl Kapitel ausser ihrer Reihe und einige sonst unbekannte. Auffallend ist die Wiederholung von K. 64, deren genaue Vergleichung unter sich und mit dem Turiner Exemplare besonders wünschenswerth wäre. Auch ist zu beachten, dass diesem Kapitel zweimal die Notiz über seine Auffindung, wovon oben die Rede gewesen, beigefügt ist. Auch auf unsern Berliner Sarkophagen finden wir eine solche Nachschrift, und zwar hinter Kap. 17., wo sie im Turiner und den übrigen mir bekannten Exemplaren fehlt. Die Formel lautet hier sehr ähnlich wie Kap. 86, 8, wo es heisst:  „Wenn gekannt ist dieses Buch, so ist er einer der aufersteht am Tage (der Auferstehung) in der Unterwelt, (und) eintritt, sobald er aufersteht; seiend unkundig dieses Kapitels, tritt er nicht ein, sobald er aufersteht." Auf unserm Sarkophage des Mentuhotep lautet die Formel (s. Taf. 19, l. 61):  „Gesprochen seiend dieses Kapitel, tritt er (der Verstorbene) ein in das Westland zur Zeit seiner Auferstehung; seiend unkundig gänzlich dieses Kapitels, nicht ist ihm Eintritt, nicht ist ihm Auferstehung als Unkundigem." Die Zufügung dieser Nachschriften beweist, wenn das noch nöthig wäre, dass diese Kapitel nicht, wie K. 1 oder K. 72, speciell für den Sarkophag bestimmt waren, sondern dass in diesen Fällen die Wände des Sarkophags eben nur benutzt wurden, um einige Theile des Todtenbuchs darauf, wie auf einen Papyrus zu verzeichnen. Ferner lehrt uns der Londoner Text, dass schon in jener frühen Zeit hieroglyphische und hieratische Texte des Todtenbuchs neben einander bestanden, wie in der spätern Thebanischen Zeit.

Von besonderem Interesse ist es nun, dass wir diese ältesten Todtenbuchtexte in der Regel mit K. 17 beginnen sehen. Mr. de Rougé hat zu seiner Uebersetzung dieses von ihm mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit zuerst in seiner grossen Wichtigkeit hervorgehobenen Kapitels eine Anzahl von Exemplaren verglichen, von denen die ältesten nach ihm den Styl der 18. Dynastie zeigen. Cependant, sagt er, le chapitre 17 ne paraît pas avoir subi de notables remaniements pendant la longue suite de siècles que suppose l'âge relatif de nos différents manuscrits, et les variantes se réduisent au changement d'un mot ou d'un membre de phrase. Les différences de rédaction qu'on peut remarquer, dans d'autres portions du Rituel, entre les manuscrits les plus récents et les papyrus d'ancien style, n'ont donc pas atteint le chapitre 17, dont la teneur a été religieusement conservée.[1]) Dieser Stand der Sache ändert sich nun bei Vergleichung unsrer Texte des Alten Reichs. Es liegen auf den hier mitgetheilten Tafeln drei Exemplare des Kapitels 17 vor; das vierte, in der Abschrift von Wilkinson, kann leider noch nicht herbeigezogen werden. Alle drei vorliegenden Texte zeigen Varianten im Einzelnen, wie sie überall vorkommen; auch auf den beiden Sarkophagen ein und desselben Mentuhotep fehlen diese Varianten nicht. Alle drei weichen aber erheblich und gleichmässig von allen Texten des Neuen Reiches ab. Aber nicht so, dass der Grundtext verän-

[1]) Materia Hieroglyphica p. 119, No. 9.

[1]) Rev. Arch. l. l. p. 231.

dert wäre, sondern dadurch dass dessen Erweiterungen und der mit demselben verbundene Kommentar noch nicht so weit fortgeschritten ist, wie später. Wir lernen dadurch die schon im Alten Reiche diesem besonders alterthümlichen Inhalt gewidmete Erklärung in einem früheren Stadium kennen. Die Annahme, die schon von vorn herein die einzig mögliche war, dass nämlich der erklärte Text einstmals für sich allein stand und dass die Auslegung erst später, als der ursprüngliche Sinn sich durch sein Alter oder durch seine Isolirung aus einem früheren Zusammenhange verdunkelt hatte, hinzukam, wird dadurch entschieden bestätigt; wir lernen aber auch daraus, dass der Kommentar selbst nicht auf einmal entstanden war, sondern sich mit der Zeit erweiterte und erst später mit dem Urtexte zusammen als ein untrennbares Ganze festgehalten und im ganzen Neuen Reiche unverändert überliefert wurde.

Um einen Begriff zu geben von diesem Verhältniss der früheren und der spätern Redaktion, lasse ich hier eine Zusammenstellung des alten mit dem Turiner Texte für den ersten Abschnitt des Kapitels folgen, wobei ich für die alten Texte den des ersten Sarkophags des Mentuhotep zum Grunde lege, die beiden andern nur zur Vergleichung ziehe.

Die in den Noten und Anmerkungen angeführten Exemplare des K. 17 sind folgende:

A. Erster Berliner Sarkophag des *Mentuhotep.*
B. Zweiter Berliner Sarkophag des *Mentuhotep.*
C. Berliner Sarkophag des *Sebäkäa.*
D. Text in einem Grabe von Abd-el-Qurna des *Amunemhā*, Denkm. III, 38, e. aus der Zeit der Thebanischen Dynastien.
E. Berliner Papyrus aus derselben Zeit des *Neχtuamun.*
F. Berliner Papyrus der *Keka.*
G. Berliner hieratischer Papyrus des *Šenen.*
H. Pariser hieratischer Papyrus des *Taho* von de Rougé publicirt.
I. Pariser hieroglyphischer Papyrus des *Petamun.*
K. Turiner Papyrus des *Äufänχ.*

Sarkophag I. des Mentuhotep.

(1) *Åmχu* [1] *χer Rā* [2] *rā neb* *mur-pa* *Mentuhotep* *tut-f* *ro* *en*
Der Wohlgefällige vor Rā allezeit, der Palastverwalter Mentuhotep, spricht das Kapitel von

Turiner Papyrus des Aufanχ.

Ro-u *nu* *setes-u* [3] *χu-u*
Die Kapitel von den Erweckungen der Verstorbenen,

M. *per-t* *em* *hur* *em* *χer-nuter.*
der Auferstehung am Tag der Tage[4]) in der Unterwelt.

A. *per* *ha* *em* *χer-nuter* [5] *Un* [6] *em* *ises-u* *en* *Hosiri* *hotep* *em* *iebu-u*
der Auferstehung (und) Ankunft in der Unterwelt. Seiend[3]) unter den Begleitern des Osiris, gelabt mit der Speise

M. ……

A. *Unnofre* *mā-χeru* [4] *per* *em* *hur* *iri* [6] *χoper-u neb* *en* *mer-tu-f* [7] *χoper*
des Unnofre des gerechtfertigten, anferstanden am Tag der Tage, annehmend alle Existenzen[6]) worin[7]) es beliebt zu sein

[1]) E: … [2]) D: …
[3]) H: … [4]) fehlt in E von … an. [6]) E: … [7]) D: …; E: …

M. ……………………………………

A. [a] [b] [c] [d] [e]
àmf hōb em senā-t un em uat be ānχ Hosiri Àufānχ mā-χeru
(darin), rüstig (?)[8] auf der Wanderung,[9] wohnend[10] in der Halle als lebendiger Geist, der Osiris Aufanχ der gerechtfertigte,

M. ……………………………………

A. [f]
mąs en Sitχem[11] *mā-χeru em àmχu-u χer put nuter-u ãa-t em àmenti em-χot*
der Sohn der Sitχem der gerechtfertigten, unter den Wohlgefälligen vor allen grossen Göttern des Westlandes: zur Zeit

M. …………………………………… (2)
χoper tut
Es geschieht das Wort:

A. [g] [h] [i]
menā-t-f àu χu-u en iri-s ką[12] *to, χoper tut-u tumm-u*
seines Leichenzuges und der Festlichkeiten bei seiner Veranstaltung auf der Erde, geschieht die Rede der Menschen[13],

M. …………………………………… [14]
Ennok Tum unen uā-kuā.
Ich bin Tum, ein Wesen (das) ich èines bin.

A. (1) [k] [l]
tut àn Hosiri Àufānχ mā-χeru: Enok Tum em unen uāu-uā
gesprochen von dem Osiris Aufanχ dem gerechtfertigten: Ich bin Tum als ein Wesen (das) ich èines bin

M. …… [11] [p] ……………………
Enok Rā em χā-u-f apu
Ich bin Rā in seiner Herrschaft der ersten.

A. [m] [15] [n] [16] [o] [q] [r]
em nųn. Enok Rā em χā-f (em) šā hķk-f iri-nąf
als Urgewässer. Ich bin Ra (der Sonnengott) in seiner Herrschaft (im) Anfange seiner Regierung (die) er geführt hat.[15])

---

a) E: …. b) fehlt in E. c) D: …; E: …. d) D: …; E: …. e) D: …; E: … … f) fehlt in E von … en. g) Denkm. III, 38, e, 5 steht unrichtig … statt …; E: …. h) D: …; E: …. i) D: …. k) fehlt in E von … an. l) H. giebt statt des folgenden bis … exclus: …, „der den Himmel gemacht, Schöpfer der Dinge, herrschend als Gott Nun". m) D: …. n) D: …; G: …. o) D. F. H: … …. p) C (T. 30, 3): …. q) D: …; in E. G. H. fehlt …. r) D. E: ….

M. ....

A. [1] [2] (2)

Peter erf su?	Rā	pu	em χā-f	em	ȧā	ḥik-f	iri-naf,	ȧā
Was ist das? [19])	Rā	nämlich	in seiner Herrschaft	im	Anfange	seiner Regierung	(die) er geführt hat,	ist der Anfang

M. ....

A.

Rā	pu,	χā	em	Hat-suten-χenen	em	unen	χoper	setes	Nun,	ȧu-f
des Ra	nämlich,	herrschend	in	Hat-suten-χenen	als	ein Wesen	(von selbst) entstanden,	die Erhebung	des Nun,	welcher ist

M. .... (3) Enok
Ich bin

A. (3)

ḥi	kaa	Am-Sesennu	hesem-naf	mes-u	betes-u	ḥi	kaa	Am-Sesennu.	Enok
auf	der Höhe [21])	Am-Sesennu	welcher vernichtet hat [22])	die Kinder	der Rebellen	auf	der Höhe	Am-Sesennu.	Ich (bin)

M.

(nuter) āa	χoper	tesef.
der grosse, (Gott)	existirend	von selbst.

P.

A. (4)

nuter āa	χoper	tesef	nu	pu,	nun	pu,	tef	nuter-u.	Peter erf su
der grosse Gott,	existirend	von selbst. [23])	das Wasser	nämlich,	der Gott Nun	nämlich,	der Vater	der Götter. [24])	Was ist das?

M. ....

P.

Nuter āa	χoper	tesef	Rā	pu	nun	ȧtef	nuter-u;	ki tut	Rā	pu.
Der grosse Gott	existirend	von selbst	ist Ra	nämlich,	das Urgewässer,	der Vater	der Götter;	oder auch	Ra	nämlich.

a) D: ; E: ; G: ; H: . b) D. E: ; G: ; H: . c) D. F. H: . d) D: ; in E. G. H. fehlt . e) D. E: . f) fehlt in D. — E: . g) D. hat nur „als König"; E. nur: ; G: ; H: . h) fehlt in H. i) D: . k) D: ; E: ; F: ; G: ; H. I: . l) D. E. G. haben statt ; F. H. I. haben beides: . m) D: ; E. desgl. und fügt zu; G. H: . n) D. E. G. H: . o) F. G. H: . p) D: ; E: ; G: . q) E: . r) D: ; E: . s) D. fehlt; E: ; F: . t) E: . u) C (Taf. 30, 3): . v) F: ; H: . w) fehlt von an in D. In E. und H. fehlt das nun Folgende bis exclus. x) D: , F: , statt . y) Das nun Folgende bis fehlt in F.

M. *kima* *ran-f* *neb* *put*[26]) *nuter-u* ……

Der Schöpfer seines Namens der Herr aller Götter

P. *kim*a) *ran-f*b) *em*c) *neb* *nuter-u*]d) e) *Peter erf su?* *Rā* *pu* *kim*f) *hā-u-f*f)

Der Schöpfer seines Namens[25]) als Herr der Götter] Was ist das? Ra nämlich, der Schöpfer seiner Glieder

---

M. …… *àntu* *χesf-(ef)*k) *em* *nuter-u*

(den) keiner enthält unter den Göttern.

A. *χoper* *nen*g) *nuter-u*h) *àm-u χot* *Rā.*h) *Enok*i) *ànti* *χesef-ef* *em* *nuter-u.*

welche geworden sind die Götter die zugleich sind mit Ra. Ich bin den keiner enthält unter den Göttern.

M. ……

A. *Peter erf su?* *Tum* (5) *em*l) *àten-f*m) *ki tut* *Rā* *pu* *àm* *àten-f*n) *uben-f*

Was ist das? Tum in seinem Diskus, oder auch Ra nämlich in seinem Diskus, welcher strahlt

---

M. …… *Ennok* *saf*o) (4) *àu-á* *reχ-kuá* *tau.*

Ich war[28]) gestern, ich bin der ich kenne das morgen.

A. *em* *χu-t àbti* *ente* *pe-t* *Enok* *saf* *àu-á* *reχ-kuá* *tau.*

am östlichen Horizont des Himmels. Ich war gestern, ich bin der ich kenne das morgen.

M. …… *Hosiri* *pu.*p) ……

Osiris nämlich.

A. *Peter erf su!* *Àr* *saf* (6) *Hosiri* *pu,* *àr* *tau*q) *Rā* *pu* *Hur pef t* [29]) *en*

Was ist das? Es ist das gestern Osiris nämlich, es ist das morgen Ra nämlich. An jenem Tage an welchem

---

a) D. E: [Hieroglyphen]; G: [Hieroglyphen]. b) C (T. 30, 3): [Hieroglyphen]; D. E: [Hieroglyphen]. c) fehlt in D. E. In beiden dann: [Hieroglyphen].
d) Das bis hierher Eingeklammerte fehlt in K, und ist aus I (Pap. des Petamun) entnommen. e) In E. fehlt das Folgende bis zum nächsten Peter erf su. f) D: [Hieroglyphen]. g) D: [Hieroglyphen]. h) D: [Hieroglyphe] statt [Hieroglyphen]. i) D. fehlt. k) C (Taf. 30, 4): [Hieroglyphen]. l) D. E. G. H: [Hieroglyphen]. m) G: [Hieroglyphen]. n) Statt [Hieroglyphen] steht in E: [Hieroglyphen]. In G. fehlt es. o) C (Taf. 30, 4): [Hieroglyphen]. p) [Hieroglyphen] fehlt in C (Taf. 16, 3). q) F: [Hieroglyphen]

M. ....

A. *hesm-t* | *sebá-u* | *nu* | *neb* | *ter* | *ȧm-f* | *ḥnā* | *sȧp-t* | *entuf* | *(en)* | *si-f*

überwunden werden | die Widersacher | des | Herrn | des Universums (Osiris) | (an ihm) | und | bestätigt wird | dieser | (von) | seinem Sohne

M. ....

A. *Hor* | *ki tut* | *ḥur pen* | *ȧunu men teḥen-f* | *kras* | *pu* | *ente* | *Hosiri* | *ȧn* | *tef-ef* | *Rā*

Horus; | oder auch | jener Tag | .... | der Bestattung | nämlich | des | Osiris | durch | seinen Vater | Rā,

M. *iri-net* | *...au-t* | *nuter-u* | *χeft* | *tut-ȧ*

Es war gemacht worden | ein Kampfplatz | der Götter | als | ich sprach. ....

A. *iri-naf* | *...au ȧ* | *nuter-u* | *χeft* | *utu-f* | *Hosiri* | *neb* | *tu* | *ȧmenti*

hat er gemacht | einen Kampf | der Götter | als | es befahl | Osiris | der Herr | des Berges | des Westens.

M. *Ár* | *...au-t* | *set-mātt* | *pu*

Es ist | der Kampfplatz | das Westland | nämlich. ....

A. *Peter erf su?* | *ȧmenti* | (8) *pu* | *iri-t entus* | *en* | *be-u nuter-u* | *χeft* | *utu-f* | *Hosiri* | *neb* | *tu*

Was ist das? | Das Westland | nämlich | wurde bereitet | den | göttlichen Geistern | als | es befahl | Osiris | der Herr | des Berges

M. ....

A. *ȧmenti* | *ki tut:* | *ȧmenti* | *pu* | *menu* | *pu* | *ertit*[20]) | *en* | *Rā* | *ha nuter neb*

des Westens; | oder auch: | das Westland | nämlich, | das Endziel[19]) | nämlich | gegeben | dem | Rā, | zu welchem gelangt jeder Gott

a) E. G: … b) E: …; I: … c) In E. fehlt das folgende bis … d) D. G: … e) F: … f) G. H: … g) F: …; G: …; H: …; I: … h) D: … ; F: …; H: …; I: … i) … fehlt in F. k) C (T. 30, 5): … l) I: … m) F. G: …; H: … n) C (T. 30, 5): … o) C (T. 30, 6): …; B (T. 16, 4): … p) E: … q) G: … r) F: …; I: … s) E: … t) E: …

M. ... (5) ... [3)]
àu-à *rex-kuà* *ran en nuter pu àa* *enti*
Ich bin der ich kenne den Namen dieses grossen Gottes, der

A. ... [2) 10)] ... (9) ... [12)]
er-s *hàn* *..an-naf* *hi-s* *àu-à* *rex-kuà* *nuter pui àa* *enti*
(zu ihm), (und) um welches, siehe, er gekämpft hat (um es)[11]. ich bin der ich kenne diesen grossen Gott, welcher ist

M. [3)]
àm-s *hekennu* *Rā* *ran-f*
in ihm ist. Preis des Rā ist sein Name.

A. [1)] [2)]
àm-s *Peter erf su?* *Hosiri* *pu* *ki tut* *hekennu* *pu* *en* *Rā* *ran-f;* *ba* *pu*
in ihm. Was ist das? Osiris nämlich oder auch „Preis, nämlich, des Rā" ist sein Name; „Geist, nämlich,

M. [4)] [5)] [7)] (6)
Enok *Bennu* *pu* *àa* *enti*
ich bin Bennu jener grosse welcher ist

A. [6)] [4)] [7)] (10) [8)]
en *Rā* *ran-f* *nok-f* *àm-f* *tesf* *Enok* *Bennu* *pui* *àa* *enti*
des Rā" ist sein Name, in welchem er zeugt (in ihm) mit sich selbst. Ich bin Bennu, jener grosse, welcher residirt

M. [9)] [1)]
em Ȧn; *Ȧr* *sàp-t* *en entet* *unnu.* *Petr su?* *Hosiri* *pu.*
in On; es ist die Bestätigung dessen was ist. Was (ist) das? Osiris nämlich.

A. [2)] [10)] [3)] [4)]
em Ȧn; *Enok* *sàp* *en enti-n* *unn-u.* *Peter erf su?* *Ȧr* *Bennu* *Hosiri* *pu* *enti* *em Ȧn;*
in On; ich bin die Bestätigung alles dessen was ist. Was ist das? Es ist Bennu Osiris nämlich der in On ist;

M. (7)
Ȧr *entet* *un* *neheh* *pu* *hnà* *tutto.*
Es ist das was ist das immer nämlich und das ewig.

A. (11) [1)] [2)] [3)]
àr *sàp* *en enti-n* *unn-u,* *àat-f* *pu* *ki tut* *heh* *pu* *hnà* *tutto;*
es ist die Verwirklichung alles dessen was ist, sein Leib nämlich; oder auch: es ist das immer nämlich und das ewig;

[1)] E. F: .... [2)] C (T. 30, 7) fehlt ... irrthümlich. [3)] E: .... [4)] E. schiebt hier ein: ....
[5)] E: .... [6)] fehlt in H. [7)] B (T. 16, 5): statt ... steht: .... [8)] C (T. 30, 7): ....
[9)] B (T. 16, 5): .... [10)] E: .... [11)] C (T. 30, 8): .... [12)] E. schiebt vor ... ein: ...;
H. schiebt ein: .... [2)] E: .... [3)] ... fehlt B (T. 16, 6) und C (T. 30, 8). [4)] H. lässt das Folgende aus bis ... incl. In E. fehlt: .... [1)] Statt des folgenden bis ... steht in E: ....
[2)] D: .... [3)] E: ....

M. *Enok Χem em per-t-f*
Ich bin Χem in seiner Erscheinung,

A. *àr heh hru pu, àr tutto korhiu. Enok Χem em per-ti-f*
es ist das immer der Tag nämlich, es ist das ewig die Nacht. Ich bin Χem in seinen beiden Erscheinungen,

M. *àu ertit-na ši-ti-à em ka-à. Peter erf set? ši-ti-f Hor pu*
welchem gesetzt worden sind (mir) meine beiden Federn an mein Haupt. Was ist das? Seine beiden Federn (sind die des) Horus nämlich,

A. *àu ertit-naf* (12) *ši-ti-f em ka-f. Peter erf su? Àr Χem Hor pu*
welchem gesetzt sind (ihm) seine beiden Federn an sein Haupt. Was ist das? Es ist Χem Horus nämlich

M. *net àtf* … *ši-ti-f pu*
des Vertheidigers seines Vaters, … seine beiden Federn diese

A. *net tef-ef Hosiri àr per-u-f mas-tu-f pu; àr ši-ti-f*
der Vertheidiger seines Vaters Osiris; es sind seine Erscheinungen seine Geburt nämlich; es sind seine beiden Federn

M. …

A. *em ka-f šem Hise-t hna* (13) *neb-tj-t ertit-ensen ha ka-f em unen-sen*
an seinem Haupte das Einherschreiten der Isis und der Nephthys welche gestellt worden sind hinter ihn in ihrer Eigenschaft

M. *àrà-ti-f*
(sind) seine beiden Uräen

A. *em ter-ti; às su her men em ka-f; ki tut àrà-ti*
als Zwillingsschwestern; siehe das ist es in Bezug auf die Stellung an seinem Haupte; oder auch: die beiden Uräen

C (T. 30, 9): . D: ; E: ; F: . C (Taf. 30, 9) und D: . E: ; F. G: . C. D. E: . C (T. 30, 9): . D: ; E: ; F: ohne . F. 1: . C (T. 30, 9): . D. E: ; F: , ape-f (?). C (T. 30, 10): . C (T. 30, 10): . B (T. 16, 7): ; C (Taf. 30, 10): ; D: ; E: . fehlt in E. D. G: ; E: . fehlt B (T. 16, 7). D: ; E: . F: . D. E: . E: . F: . D: ; E. H: . fehlt in E. fehlt in D. D. E: . H: . B (T. 16, 7): ; C (T. 30, 10): . D: ; E: ; F: ; H: .

M. *pu* nämlich … *àm* an … (der Stirn)[13] *tef* seines Vaters[6] *Tum.* Tum. ……

A. *pu* nämlich *ur-u* die mächtigen *āa-u* grossen *àm* an[8] *ḥā-t* der Stirn[14] *tef-ef* seines Vaters *Tum* Tum. (14) *ki tut* oder auch: *iri-ti-f* seine beiden Augen *pu* nämlich

M. …… *Unn-à* Ich bin *em* in *to-à* meinem Lande; *i-nà* ich bin gekommen *em* zu *nu-t-à* meiner Wohnstätte. *Peter erf set?* Was ist das?[15][9]

S. …… *i-nà* ich bin gekommen *em nu-t-à* zu meiner Wohnstätte. ……

A. *ši-tif*[2] sind seine beiden Federn *em* an *ḥa-f.* seinem Haupte. *Un-à* Ich bin *em* im *to;*[4] Lande; *i-nà*[5] ich bin gekommen *em* zur *nu-t*[3] Wohnstätte. *Peter erf su?*[6] Was ist das?

M. *χu-t* Der Sonnenberg (9) *pu* nämlich *ente tef-à* meines Vaters[1] *Tum.* Tum.

S.[16] *per-nà* ich bin erschienen *em* in *to-à* meinem Lande; *haa-à* ich trete ein *er* in *hesp-t-à* meine Provinz;

A. *χu-t* Der Sonnenberg *pu* nämlich *ente àtef-ef*[k] seines Vaters *Tum.* Tum.

S. *unn-à* ich bin *ḥnā* mit *atf-à* meinem Vater *Tum* Tum *em* am *χer-t-har* Tagesende *ente rā neb.* aller Tage.[17]

[a]) D: … [b]) B (T. 16, 7): …; C (T. 30, 11): … [c]) D: …; E: …; G: … [d]) Hier schiebt E. ein: … [e]) E: …; F: … [f]) D: … [g]) B (T. 16, 8): … statt … [h]) D: … [i]) B (T. 16, 8): … [k]) … ist unrichtig ausgefallen.

Anmerkungen.

[1]) … ist hier eine seltne und an sich unberechtigte Variante für … oder …; denn es wird nicht ausgesprochen. Es ist unrichtig übertragen von …, der ersten Person, welche *à* lautet. Cf. p. 32, l. 1: … Solche Missverständnisse sind schon so früh in die Hieroglyphik eingedrungen.

[2]) … Das häufige … (Todtb. K. 129, 6. 130, 30. 144, 11.) in der Bedeutung „allezeit" wechselt mit …, und ist daher überall nicht *hur neb* sondern *rā neb* zu lesen.

[3]) Das ideographische Zeichen, der Krahn, für die Begriffe aufziehn, erheben, ist oft auch nur phonetisches … Sylbendeterminativ für … *tes.*

[4]) So kann man etwa die prägnante Bedeutung von … in dieser Verbindung wiedergeben.

[5]) Pap. II. giebt hier …; und dies entscheidet wohl dafür, dass der Abschnitt der zwischen hier und dem später folgenden Namen des Verstorbenen fallen muss, vor diesem *un* oder *un-f* zu machen ist. Der allgemeine Titel schliesst also, wie im alten Texte mit *χer-nuter.* Alles folgende ist ein Zusatz der sich auf den Verstorbenen allein bezieht, und die späte Nennung des Subjekts Aufanχ rechtfertigt die Variante …, welche der einfache grammatische Zusammenhang nicht verlangt.

[6]) Der Begriff der Verwandelung liegt, so viel ich

sehe, nicht im , sondern *χoper-u* sind die Existenzen in verschiedenen Formen, die der Verstorbene annehmen kann. hat dieselbe Bedeutung, wie im Koptischen ϣⲱⲡⲉ, ϣⲟⲡ, esse, existere, fieri. Auch die Bedeutung engendrer, créer, former (s. unten l. 3:) scheint mir noch nicht sicher nachgewiesen zu sein. In der Stelle Todtb. 149, 59, die Birch, Rev. Arch. V, p. 517 für former citirt, dürften alle drei Verba , , intransitiv: kommen, entstehen, wachsen, und Dativ sein.

⁷) .... , das Relativum mit gebildet: „wo darin", worin. S. unten lin. 6. cf. 18, 3.

⁸) Im Pap. E. der Thebanischen Zeit steht , also statt , und das scheint mir vorzuziehen, da doch wohl nur eins von beiden richtig ist. Dann wäre kopt. ϩⲱⲃ, res, negotium, opus, ⲣ̄ϩⲱⲃ, operari, zu vergleichen.

⁹) für , wo das Determinativ auffallend ist, steht im Pap. E. , daher wohl an die Wanderung des Verstorbenen zu denken ist.

¹⁰) Var. D: *hems*, ϩⲙⲟⲟⲥ, „sitzend". Var. E: *soha*, kopt. ⲥⲟⲟⲩϩ, congregare, „sich versammelnd" in der Halle.

¹¹) , *Xem*. Die Lesung dieses Zeichens des Pan von Chemmis hat Bedenken erregt. Es lassen sich allerdings Gründe geltend machen für *Xem*, *Seχem*, *Àsi*, *Men*, die wir kurz zu prüfen haben.

In unserm Kapitel 17, 11. 12. giebt der Text aus der Zeit Tuthmosis III, Denkm. III, 38, e, 13. 24. zweimal für die Variante , und dem scheint die Variante auf dem 1. Sarkophag des Mentuhotep (Taf. 1, 7) zu entsprechen, wofür der des Sebăk-ăa (Taf. 30, 9) die Gestalt des ithyphallischen Gottes selber giebt. Wir hätten danach das vieldeutige Zeichen hier , à, zu lesen. Doch lässt diese Lesung noch Zweifel zu.

Für die späte griechisch-römische Zeit hat dagegen Brugsch*) nachgewiesen, dass der ithyphallische Gott in Griechischen Namen durch *Μιν* wiedergegeben würde, denn auf der trilinguen Todtenkiste des Phaminis in Berlin wird der Name des Verstorbenen hieroglyphisch , demotisch , griechisch ΦΑΜΙΝΙϹ geschrieben und mit demselben demotischen Zeichen für den Gott auch die Silbe *min* in den Namen ΖΜΙΝΙϹ und ΠΕΤΕΜΙΝΙϹ. Damit wird die Stelle des Plutarch (de Is. c. 56) zusammengestellt, nach welcher Horus auch *Μιν* genannt worden sei.

*) Die Inschr. von Rosette, p. 21. Sammlung demotisch-griechischer Eigennamen, p. 11. 12. ff. Lettre à Mr. de Rougé sur un manuscr. bilingue p. 39.

In den hieroglyphischen Inschriften aller Zeiten findet sich neben häufig auch das Zeichen allein ohne den Tragebalken. Es ist an sich wahrscheinlich, dass beide ein und dieselbe Aussprache hatten; doch wäre dies nicht nothwendig. Der Ibis lautet , *hib;* auf dem Träger , *Thut*. In unserm Falle finden sich aber beide Zeichen wechselnd. So heisst der Hauptkanal des Panopolitischen Nomos in den Nomoslisten oder , und ein gewisses Fest, welches im Alten Reiche häufig in den Festlisten erscheint, heisst meistens (Denkm. II, 18. 37. 56. 81 u. a.), zuweilen aber auch oder ᵃ)

Das Zeichen erscheint im Todtenbuche besonders häufig im Namen der unterägyptischen Stadt *Seχem*, welche phonetisch, ohne jedes Determinativ ᵇ) geschrieben wird. Tritt ein Determinativ dazu, so ist dies gewöhnlich , also: ᶜ). Dieses Determinativ gehört aber nur zur Silbe *χem*, wie aus den Gruppen , *χem*, ignorare; , lieu fermé ᵈ); (Todtb. 149, 52) (124, 2.) hervorgeht. Statt dessen findet sich nun auch das Determinativ , also: ᵉ) oder auch beide zusammen ᶠ), woraus, besonders in Verbindung mit den Varianten und in Dendera, oder ᵍ), der gleiche phonetische Werth von und *χem*, sehr wahrscheinlich wird. Die von Brugschʰ) citirten Gruppen und sind noch deutlicher, weil hier gar kein *s* vorhergeht. Andrerseits scheint eine Variante von in dem Berliner Papyrus der Keka wieder auf *seχem* hinzuweisen, denn hier steht an der Stelle von K. 17, 11 zwar auch , an der folgenden 17, 12 aber steht: . Nun ist aber die Aussprache von (wo es nicht für *senen* steht) bekannt als *seχem*. Denn so erscheint es schon im Alten Reiche, s. auf unserer Tafel 28 und 38. Ein Name der Pyramidenzeit lautet , ein andrer . In den Doppelinschriften der Königsgräber findet sich = ⁱ) und noch in später

ᵃ) Brugsch, Matériaux pl. II, 14, e. g.
ᵇ) Champoll. Mon. pl. 101, 5, von mir an Ort und Stelle verificirt.
ᶜ) Todtb. C. 1, 7. 8. 17, 55. 125, 17. 20. u. v. a.
ᵈ) Chabas, Voyage p. 53.
ᵉ) Champ. Mon. pl. 101 bis, 1. 2. u. a.
ᶠ) Auswahl Taf. 16, b, 4.
ᵍ) Denkm. IV, 46, a, 7.
ʰ) Geogr. I, No. 977. 807.
ⁱ) Denkm. III, 225, a.

Zeit steht [1]). So ist auch die häufige Gruppe im Todtenbuch [2]) überall *seχem* zu lesen, da sich die Variante dazu und findet[3]), wie auch [4]). Es kann also wohl nicht zweifelhaft sein, dass auch der Gott *Seχem* zu lesen ist. Dennoch nehme ich Anstand diese ganz vereinzelte Variante in einem sehr incorrekten Papyrus für entscheidend zu halten[5]). Sie könnte auf der spätern Aussprache *šem* für *χem* oder auf einem andern Missverständniss beruhen oder endlich auf einer Doppelform *χem* und *sχem*, wie sich andre dergleichen Formen mit und ohne vorgesetztes *s* finden. Denn für *χem* sprechen nicht nur die oben angeführten Schreibarten ebenso bestimmt, sondern es liegt auch eine fernere Gewähr dafür in dem Namen *Χέμμις* für Panopolis, die Stadt des *Χem*. Sie wird hieroglyphisch oder *Pa-χem* z. B. in den Nomenlisten geschrieben, „die Wohnung des *Χem*"; in den Inschriften der sogenannten Pans-Grotte aber in der Nähe des alten Chemmis habe ich mir als die gewöhnliche Schreibung nur *Χem*, *Χem-t*, notirt. Die Umschreibung von ● in griechisch χ gehört zu den Fällen wie *Χέωψ*, *πάχων*, *ψχέντ* u. a. Jedenfalls hätte man aus einer ägyptischen Stadt *Seχem* nicht *Χέμμις*, *Χεμμώ*, *Χεμμίτης νομός*, machen können. Wir bleiben daher schliesslich bei der Lesung *Χem* für stehen.

Dass sich nun der spätere Name *Men* oder *Min* nicht aus *Χem* umbilden konnte, liegt auf der Hand. Der ithyphallische Gott hiess aber nicht nur *Χem*, sondern war auch eine häufige Form des *Amun* oder *Amun-Ra* und wird hieroglyphisch bald *Χem-Amun*[6]) bald *Amun* allein[7]) genannt, wie auch die beiden hohen Federn dem *Amun* eigenthümlich sind. Will man also *Min* nicht für einen ganz neu aufgekommenen Namen halten, so kann es nur eine Nebenform für *Amun* sein. Es ist dies nicht unwahrscheinlich, da der Anlaut in wie in so vielen andern Wörtern, nicht wesentlich war, sondern theils nur sehr schwach ausgesprochen wurde, wie in *Πετ-εμεν-ώφις*, *Σεν-εμεν-ώθης*, theils ganz ausfiel, wie in *Σέμ-μουν-ις* neben *Σεν-άμμουν-ις*, *Σ-μεν-χνοῦβις* = *si-Amun-Χnum*[8]) und schon hieroglyphisch gelegentlich mit wechselt[9]). Vielleicht wurde nun gerade die Verbindung *Χem-Amun* zusammengezogen zu *Χem-Mun* oder *Χem-Min* (denn u und i vertauschen sich fortwährend), wie *Σενάμουνις* in *Σέμμουνις* überging. Dann liess man den *Χem* ganz fallen und behielt nur Amun, aber in der Form *Min* für den ithyphallischen Amun zurück.

[12]) Kopt. ⲉϫⲛ, super.

[13]) Die Gruppe , *tumm-u*, ist eine Bezeichnung der „Menschen"; Denkm. III, 200, d, 2. 4. u. s., vielleicht vom Stamme des koptischen ⲧⲙⲙⲟ, nutrire, alere, ⲉⲧⲧⲙⲙⲏⲧ, nutriti. Es soll dadurch wohl das eigenthümliche in der ägyptischen Theologie begründete Wesen des Menschen überhaupt (s. unten) hervorgehoben werden, der sich in der nun fulgenden Rede mit den höchsten Göttern identificirt. Dass hier nicht von den Todtenpriestern oder den Nachgelassenen die Rede sein kann, liegt auf der Hand. Vielleicht ist der Ausdruck aber nur aus der früheren Lesart irrig oder spitzfindig entstanden, die uns noch in D. vorliegt: „die Reda des Herrschers Tum"; denn dieser ist es in der That, dem der Anfang der Rede in den Mund gelegt wird.

[14]) Eine bemerkenswerthe Variante für , welche weiter unten und ebenso auf den Sarkophagen B. und C. wiederkehrt. Sie scheint *ennok* zu lesen und eine Verstärkung zu sein, die nachher in *ânok* überging.

[15]) , *Rā em χā-f em sā hik-f*, „Rā in seiner Herrschaft im Anfange seiner Regierung." Die Worte *em χāf* werden von de Rougé über-

[1]) Denkm. IV, 62, c.

[2]) K. 141, 19. 148, 13. 31.

[3]) Denkm. III, 25 bis.

[4]) Auswahl XII, 38.

[5]) Derselbe Papyrus schreibt den Namen des Vaters der Keka , was wieder mit der alten Lesung *Åsi* zusammengebracht werden könnte, wenn etwas daran zu geben wäre.

[6]) Denkm. III, 220, a. 236, a.

[7]) Denkm. III, 36, c.

[8]) Denkm. III, 236, a; *Hammon Chnubis*, Letronne, Rech. p. 361 und p. 345, l. 7. Ein *Χem-Χnum* dürfte sich nicht leicht nachweisen lassen.

[9]) Daher steht der Obelisk bald für , z. B. in (Königsbuch No. 413, *ϕ. δ*), für , (Denkm. IV, 43, a, 10. 15. 23. cf. 12); bald für (Denkm. IV, 28, a, und fast durchgängig, doch mit Ausnahmen, im Papyrus Cadet im Namen des Verstorbenen *Petamun*). Doch wird von Renouf (Aeg. Zeitschrift 1867, p. 33) mit Unrecht aus Burton, Exc. Hierogl. pl. XXVI. für *Min* angeführt, wo vielmehr , *Mentu*, zu lesen ist, wie der Kopfschmuck des Gottes beweist.

setzt à son lever. Auch Brugsch[a]) und Chabas[b]) erklären vom Aufgange der Sonne, hauptsächlich wohl wegen des koptischen ϣⲁ, oriri; denn streng beweisende Beispiele dafür, in denen nicht auch: erscheinen, erglänzen, prangen, herrschen bedeuten könnte, habe ich bisher noch nicht angeführt gefunden. Wenn aber , anfangen, Anfang, auf dasselbe ϣⲁ, initium, hinweist, so würde hierin ein Widerspruch liegen, denn wenn auch in später Zeit, als früheres χ häufig schon in $\acute{s}$ übergegangen war, zuweilen incorrekt für ● erscheint, so wechseln doch in alter Zeit χ und $\acute{s}$ meines Wissens nie. Nun finde ich aber allerdings eine wie es scheint sehr entscheidende Stelle für als Gestirnaufgang im Dekret von Kanopus, wo ich es in meiner Uebersetzung bisher unrichtig für , das Fest, ϣⲁ, festum, genommen hatte. Denn lin. 19 = griech. 38 wird es geradezu durch *ἐπιτολή* übersetzt, und l. 21 = 42 ist es ebenso zu verstehen, obgleich griechisch nur *ἄστρον* für *ἐπιτολὴ τοῦ ἄστρου* steht. Es ist hier also ganz gleichbedeutend mit l. 18 = 36: *ἐπιτέλλει*, wo *per*, hervorgehen, ⲡⲣⲓ, oriri (de sole), der eigentlichste Ausdruck für den Aufgang eines Gestirns ist. Dies scheint dann aber zu verlangen, dass auch nicht *χā* sondern *śā* zu lesen sei. Der einzige, aber sehr entscheidende, Grund für *χā* ist aber die Herodotische Schreibung *Χέφρην*, (Diod. *Χαβρύης*) für *Χāfrā*, wie er *Χέοψ* für ●, *Χufu*, schreibt. Ich behalte daher auch *χā* für bei, obgleich die hieroglyphische Etymologie noch dunkel bleibt. Was nun die Grundbedeutung von betrifft, so kann ich diese nicht im Hervorgehen, Aufgehen, finden, denn daraus würden sich die andern Bedeutungen schwer erklären lassen. Das „Aufgehen" von Gestirnen ist bei ebenso eine abgeleitete Bedeutung, wie bei , , , u. a. die gelegentlich vom Erscheinen der Sonne im Osten gebraucht werden; auch *ānχ* (im Lande *Beχ*) wird dem *seχet* untertauchen, (im Lande *Menun*) entgegengesetzt[c]), ohne dass es deshalb aufhört „leben" zu bedeuten. Die verschiedenen Bedeutungen von scheinen alle auf den Begriff der Pracht- oder Machtentfaltung, Herrlichkeit, zurückzugehen. Daher die gewöhnlichste Bedeutung „herrschen, Herrscher, Herrschaft," wie „Herrscher der Herrscher," „herrschend als König auf dem Throne des Horus"; „prangend mit allen Kronen auf dem Throne des Horus"; , „herrschend im Hause seines Vaters"; „du hast erhalten Stab und Geissel, herrschend mit ihnen wie Vater Amun; [a]), „ein Saal prangend gegenüber dem Schlosse." Dann bekanntlich das Diadem, als Symbol der Herrschaft[b]). Ferner geht auch , das Fest, ϣⲁ, dies festus, welches im Dekret von Kanopus durch *ἑορτή*[c]) und *ἐξοδεία*[d]), und als , *χā āa*, „grosses Fest" durch *πανήγυρις δημοτελής*[e]), übersetzt wird, schwerlich auf das eigentliche „Herausführen" zurück, sondern auf das pomphafte Erscheinen des Gottes am öffentlichen Feste im Aufzuge vor der grossen Menge im Gegensatze zu den Tempelfesten, wo der Gott in seinem Heiligthum verborgen blieb. So heisst auch , *s-χā*, nicht „herausführen", faire sortir, wie es Champollion[f]) in der Inschrift von Rosette (l. 8 = 42) nach dem *ἐξοδεύειν* übersetzt, sondern feiern, ehren (durch Herausführung), wie es aus der kurz vorhergehenden Stelle deutlich ist, wo nur den Apis „feiern, ehren", nicht „herausführen" heissen kann.

In unserm Texte nun könnte man mit de Rougé die Worte vom „Aufgange" verstehen, da von der Sonne die Rede ist. Doch zeigt die Verbindung, dass hier vielmehr seine erste Machterscheinung, Majestät, seine erste Weltherrschaft gemeint ist, im Gegensatz zu seiner späteren Herrschaft als Osiris in der Unterwelt, oder vielleicht als verjüngt im Horus. Darauf weist auch die Erläuterung: „im Anfange seiner Regierung" hin, so wie die fernere Glosse, welche sich desselben Wortes bedient, indem sie zufügt *χā em Hat-suten-χenen*, herrschend, d. h. gefeiert, verehrt in Hat-suten-χenen, wo Ra ohne Zweifel gerade in dieser Eigenschaft als erster Weltherrscher verehrt wurde. Der Plural *χā-u-f* in unsern ältesten Texten lässt auch nicht an einzelne Morgenaufgänge denken, sondern ist ein Plural, wie er öfters bei abstrakten Begriffen vorkommt. Endlich lehrt auch in Pap. G. die Variante *em χāā-f em suten* „in seiner Herrschaft als König", dass

[a]) Aeg. Zeitschr. 1864, p. 74.
[b]) Voyage p. 265.
[c]) Brugsch, Aeg. Zeitschr. 1864, p. 76.

[a]) Rougé, Ahmes p. 73.
[b]) Dekret von Kanop. l. 31 = 61. 33 = 67. und sonst.
[c]) Dekr. Kanop. l. 34 = 69.
[d]) Ibid. l. 30 = 60.
[e]) Ibid. l. 17 = 35. cf. l. 18.
[f]) Gramm. p. 519.

hier nicht von dem materiellen Aufgang der Sonne die Rede ist; und in Pap. H. kann die Variante „herrschend als Nun", auch nur von der Macht und Herrschaft, nicht von dem Aufgehen wie die Sonne, hier nicht einmal von glänzender Erscheinung verstanden werden, da Tum als Chaos noch der verschlossene Gott war.

16) scheint nur durch Versehen ausgefallen zu sein.

17) Bei scheint der Strich unrichtig gesetzt.

18) kann nicht heissen ce qu'il a fait, sondern muss sich der grammatischen Verbindung nach auf ein vorausgehendes Substantivum beziehen.

19) . S. Chabas, Voyage d'un Eg. p. 77. Doch kann hier nicht *lui* übersetzt werden: *quoi lui cela?* Dies würde unverständlich sein, und könnte in diesem Falle nicht mit Taf. 1, 14 wechseln, was häufig der Fall ist (s. die Varianten). Sondern , ist hier das Verbum esse, also wörtlich: was, ist es, dieses? In den Varianten, z. B. Taf. 1, 6. 11. 30, 10. fällt auch ganz aus, was (ist) dies? oder fällt weg z. B. Taf. 1, 14. 30, 16.: peter år-f, „was ist es?" und für *su*, das weibliche *s* als Neutrum, steht auch , *si*, Taf. 31, 18. 30. oder , *set*, Taf. 1, 8. 30, 10.

20) . Rougé übersetzt: (Le dieu) Schou a soulevé l'abime céleste, indem er der Lesart folgt, welche vor *nun**) einschiebt: . Doch kann hier und im folgenden keine erzählende Rede folgen, da nur eine Auslegung des Vorhergehenden beabsichtigt ist; auch kann hier *setes* nicht Verbum sein, da in den älteren Exemplaren der Plural *setes-u* steht. Der dunkle Sinn scheint hier zu sein: „die Erhebung". Es ist aber auch *Nun* nicht das Objekt und *Šu* das Subjekt, sondern *Šu-Nun* gehören zusammen, als éin Gott, wie die Varianten erweisen. Wenn Šu vorausgeht, pflegt *nun* nicht das Determinativ des Gottes zu haben, sondern nur wenn *nun* allein steht; es ist demnach *Šu-nun* „Šu als Gott des Urgewässers", wofür auch der Gott *Šu* oder der Gott *Nun* allein stehen konnte. Dies weist wohl auf die ursprüngliche Identität von oder , , *Nuhur* oder *Nun-hur* (auch und , *Nu*, in seltenen Fällen geschrieben) hin, da nichts gewöhnlicher ist, als die Vertauschung oder Zusammensetzung desselben mit *Šu*, als , *Nunhur si Ra*, oder , *Nunhur-Šu si Rā*. Denn *Šu* erscheint fast immer mit dem Zusatze „Sohn des Ra", und auch in unsrer Stelle tritt die Erscheinung des Šu in Folge oder in enger Verbindung mit Rā ein.

21) *kaa Åm-Sesennu*, kann nicht wohl heissen l'escalier qui est dans Sesoun. ist Determinativ hinter sehr verschiedenen Worten, wie oder , oder , , . Hier bezeichnet *kaa* oder *kai* eine Lokalität, wie das Determinativ der Varianten beweist. , *ka*, heisst „die Höhe" als Dimension, altitudo; *kaa* wird demnach wohl, worauf auch das Determinativ hinweist, „die Anhöhe" zu übersetzen sein.

Das folgende , *åm*, bedeutet hier nicht einfach „in"; in dieser Bedeutung wird es vornehmlich von Personen gebraucht. Sondern ist der Name der Anhöhe selbst. Das geht aus den Varianten in den beiden ältesten Papyrus, die wir vergleichen können (D. E.) hervor, denn in diesen folgt hinter ein genitivisches . Dasselbe lehrt die Variante in Pap. E. Für *åm* in solcher Verbindung vergl. , die Nekropolis von Theben in K. 64 eines Leydener Todtenbuchs (cf. Chabas, Aeg. Zeitschr. 1865, p. 94.) *Åm-Sesennu* ist demnach eine Anhöhe wahrscheinlich in der Umgegend von Hermopolis magna.

22) Die Analyse des Wortes ist noch dunkel; die Bedeutung im Allgemeinen aber geht aus dem Zusammenhang und dem Determinativ hervor. Siehe unten l. 6. Chabas, Pap. Harris p. 247 liest die Gruppe , *htem* (?), anéantir détruire. Statt steht in den übrigen Exemplaren ; in dem Pap. E. G. steht: . Auch im Tur. Ex. K. 18, 3. 127, 2. 4. steht . Der Thron = h findet sich wieder in der Variante = K. 142, 13. 14. Es kommt auch der Name des Isis ganz phonetisch geschrieben vor bei Wilk. Mat. Hierogl. I, pl. 14, No. 8, vgl. Rosell. Mon. di C. pl. 27, 3; = ; und für Osiris; wie auch von Plutarch. de Is. p. 365 gesagt wird, dass der Name des Osiris nach Hellanicus Ὕσιρις gesprochen wurde. Die Lautung *s* für den Thron ist bekannt. Später wurde er im Namen des Osiris auch *os* gelesen, Var. Denkm. IV, 25, 3, und *is* im Namen der Isis, Var. Wilk. XV. 4.

*) Ueber die Aussprache von s. meine Abh. über die Götter der Elemente, Schr. d. Berl. Akad. 1856 p. 184.

[23]) nicht: „sich selbst zeugend", sondern „selbst, von selbst entstehend". Auch hier ist also die Bedeutung engendrer anzunehmen nicht nöthig. S. oben Note 6.

[24]) Die ganze folgende Erklärung bis fehlt im Turiner Exemplar. Im Papyrus H. fehlt sie nur bis , ebenso im Papyrus des Neχtuamun. Ich habe den vollständigsten Text gegeben, wie er im Papyrus Cadet (I.) steht. Allerdings wird hier im ersten Theile (. . . bis) eine Erklärung zu einer schon vorausgegangenen Erklärung und zwar zum Theil identisch gegeben; denn *mu pu, nun pu tef nuter-u* ist schon Erklärung zu dem vorausgehenden *nuter ăa χoper tesef* und die Zufügung von *Rā pu* in der zweiten Erklärung ist unwesentlich. Die ganze Erweiterung ist aber bezeichnend für die Thätigkeit der Glossatoren (s. unten).

[25]) , pɛn, besagt in diesen Anwendungen mehr als „Name"; es ist die Eigenschaft, das Wesen selbst nach einer bestimmten Seite und Aeusserung hin. Auf dem Sarkophag C. steht „Schöpfer seiner Namen", und ebenso der Plural in E, welcher mehr im Einklang steht mit dem folgenden Plural .

[26]) Ueber *put*, die Gesammtheit, s. meine Abh. über „die Götter der Elemente", p. 231. Der Erklärung von de Rougé (p. 237): *pa-tu*, le participe du verbe pa (en copte ne) esse, kann ich nicht beistimmen, da sich ein Verbum , *pa, pe*, hieroglyphisch nicht nachweisen lassen dürfte, und auch das koptische ne nicht ein Verbum im gewöhnlichen Sinne ist, das eine Participialform annehmen könnte, vielmehr ursprünglich dem Pronominalstamm , *pu, pui*, entspricht und nur durch seine syntaktische Stellung die scheinbare Bedeutung eines Verbums esse erhält. Es kommt dazu, dass *put* ein Femininum ist. Das Wort ist im Koptischen nicht nachzuweisen.

[27]) , *nen*, verstärkte Pluralform des Artikels, die auch , , [a]) geschrieben wird, und in der Form nen für den einfachen Artikel auch im Koptischen[b]) erhalten ist. Oefters erhält diese Form dann einen demonstrativen Charakter. So hat D: „die (sc. Namen) der Götter".

[28]) S. oben Anm. 14.

[29]) Statt , *pefi* erscheint in den Varianten auch , *pefi*, wie auch sonst gelegentlich z. B. K. 18, 3.

[30]) , „der Herr des Universums" ist Osiris, daher im folgenden Horus sein Sohn sich auf diesen, nicht auf Rā, wie es de Rougé fasst, bezieht. Unter den Namen des Rā, deren Liste aus dem Grabtempel Ramses II. bekannt ist, findet sich diese Bezeichnung nicht, aber unter denen des Osiris, K. 142, 4. — Das Zeichen entspricht in mehreren Fällen einem koptischen ϫ (s. de Rougé, Ahmes p. 78). Wie aber ϫ überhaupt aus einem alten *t* hervorgegangen ist (und ϭ aus *k*), so wechselt auch (dem ursprünglich immer ein *r* inhärirt oder nachfolgt) öfters mit hieroglyphischem , *t*, und entspricht koptischem ⲧ. So wird , kopt. ⲧⲏⲣ, auch geschrieben Denkm. III, 25 bis, a = Todtb. 148, 12; der Name einer Frau wechselt mit Rosell. Mon. Civ. t. 135; Auf unsrer Tafel 16, 8 steht wo T. 1, 9 steht. Der Name *Soter* wird und geschrieben (Prisse, Rev. Arch. vol. III, p. 712). Weiter unten K. 17, 13 entspricht , *ter-ti* dem Koptischen ⲉⲟⲣⲉⲧ, ϩⲉⲧⲣⲉⲉⲧ.

[31]) Die Bedeutung von ist leider noch nicht ganz klar. Chabas übersetzt (Voyg. p. 392) vérifier; de Rougé: *loi*. Es scheint der Begriff der Bestätigung, Verwirklichung, Erfüllung darin zu liegen. Darauf weist auch die Variante im Grabe von Qurna (D.). Hinter ist nach den übrigen Exemplaren ein ausgefallenes zu ergänzen, und ist ohne Zweifel das Koptische ⲛ̄ⲧⲟϥ, is, ipse, welches auf den Osiris zurückbezogen werden muss; also: „(an welchem Tage) bestätigt wird dieser durch seinen Sohn Hor". Es ist von der Vernichtung der Feinde des Osiris durch Hor, den Vertheidiger[a]) seines Vaters, die Rede, durch den er zur Herrschaft in der Unterwelt gelangt. Daher D. G: *s-hik-tu*, „zum Herrscher gemacht".

[32]) Diese Stelle bleibt unsicher und scheint es schon den Aegyptern gewesen zu sein. In dem Papyrus E. fehlt sie ganz. Es scheint nach den Varianten[b]), dass hier der Name einer Feierlichkeit vorliegt, welche dem Begräbniss des Osiris galt.

[33]) , „er hat gemacht" ist auf Rā zu beziehen, da sogleich folgt, dass es auf den Befehl des Osiris geschah; doch ist es nicht auf das unmittelbar vorhergehende

[a]) Denkm. III, 10, a. 30, a, 10. 6, 16 u. a.

[b]) Denkm. IV, 43, a, 22. b, 18. a, 5. 15 u. a.

[c]) Schwartze, Gramm. p. 352. 464.

[a]) ⲛⲁϣⲧⲉ, protector.

[b]) F. = ; s. Dümichen, Aeg. Zeitschr. 1866, p. 61.

zu beziehen, wo Rā im Genitiv steht, sondern es geht über die Glosse zurück auf das frühere *Rā pu*. Dieses letztere ist aber im ältesten Texte noch nicht aufgenommen, sondern es ist nur von Osiris die Rede, welcher gestern war und das morgen kennt. Daher ist hier auch die folgende Wendung eine andre: , Var. , „es wurde gemacht", wobei es unbestimmt bleibt von wem. Es ist auch nicht einmal wahrscheinlich, dass unter dieser unbestimmten Form ursprünglich Rā gemeint war, wie es die spätere Glosse auffasst, sondern Osiris selbst, auf dessen Befehl, auf dessen Wort es geschah.

[26]) Die Aussprache *χerau*, die auch Birch giebt, steht nicht fest. Es findet sich nur, soviel ich sehe, der Ort neben dem Verbum , wobei das erstere Wort sehr wohl ein Compositum mit sein kann. Auf dem Sarkophag C. wird einmal (Taf. 30, 5) geschrieben, was auf ein anlautendes r führen würde. In der Bedeutung „Kampf" ist es ein Maskulinum, da keine weibliche Endung in den zahlreichen Stellen vorkommt (K. 17. 7. 25. 49. 18, 3. 19, 6. 20, 1), und häufig wird der Gruppe wie hier noch hinzugefügt. Auch in den ältesten Texten wird dafür bald nur , bald oder gesetzt wie Taf. 33, 57. In unsrer Stelle aber steht davon abweichend ein Femininum Taf. 1, 4, und auf dem Sarkophage des Sebak-āa Taf. 30, 5 steht zweimal mit dem Determinativ des Hausplans. Das weist nothwendig auf eine Lokalität, also den **Kampfplatz** hin, wie es auch das folgende zu verlangen scheint. Denn es wird erklärt , „es ist der Kampfplatz der Westen (Āmenti) nämlich".

[28]) Alle neuern Texte nennen hier den Osiris. Nur unser ältester Text hält wie im Vorausgehenden auch hier die erste Person des sprechenden Osiris selbst fest: „als ich sprach"; denn die Worte sind schon Glosse.

[29]) . Birch (bei Bunsen, Egypt's place vol. I, p. 497; 2^{d}. ed. p. 506.) übersetzt durch land of truths, zerlegt es folglich in , und liest dies *semi*, also ohne . Lauth (Zeitschr. 1866. p. 97) erklärt die Gruppe ebenso, vergleicht , und und liest *set-māti*, indem er und für identisch nimmt. Beide verwerfen die frühere Erklärung durch das koptische ⲁⲙⲛ̄ⲧⲉ, infernus. Für die Uebergehung des in der Lautung sehe ich keinen Grund, sondern ziehe vor mit Lauth *set-māti* zu lesen. Dagegen halte ich und nicht für gleichbedeutend. für *s* müsste nachgewiesen werden; die Aussprache *tet* für ist aber schon oben (p. 18) nachgewiesen worden. Auch bedarf die Verdoppelung die in *set set-māti* liegt einer Erklärung.

Im Wesentlichen scheint mir die ursprüngliche Analyse des Zeichens richtig. Es lassen sich dafür noch die folgenden zwei Gründe anführen. Erstens ist das bisher untergelegte ⲁⲙⲛ̄ⲧⲉ, infernus, ebenso wie ⲉⲙⲛ̄ⲧ, occidens, im Koptischen maskulinisch, womit es stimmt, dass Osiris in einer griechischen Inschrift durch Πετ-εμ-π-αμέντης wiedergegeben wird (Letronne, Rech. p. 345.) aber ist femininisch, wie aus verschiedenen Verbindungen hervorgeht. , „das grosse Westland (Necropolis?) von M.t (Anubeh)" heisst es in einem Grabe aus der Zeit der 20. Dynastie (Denkm. III, 230. 231.) und schon im Alten Reiche wird hinter der entsprechenden Gruppe ofters mit weiblicher Endung zugefügt (Denkm. II, 34, d. 98, a. e. u. a.) Auf einer Statuengruppe in Turin, wird in der Inschrift, über welcher die Schilder Amenophis I und der Aahmas-nofretari stehen, Osiris genannt: „*Osiri χenti ta set-māti*" mit dem weiblichen Artikel, und das personificirte Westland ist eine Göttin (Champ. Gr. p. 454.). Zweitens wurde im Alten Reiche die Gruppe regelmässig in ihrer richtigen Auflösung geschrieben, nämlich: (Denkm. II, 19; 26, e; 34; g; 37, a; 48; 56, b u. v. a.), wobei wohl zu bemerken ist, dass unter der Feder noch nichts von einem und zu sehen ist, sondern nur der nach oben verstärkte oder mit Bändern versehene Stock des Tragbalkens. Nur der Sperber ist hinzugefügt, vielleicht als Zeichen der Gottheit, wie auch statt der spätern Gruppe im Alten Reiche geschrieben wird (Denkm. II, 34, c. 48.) Es findet hier also noch keine Verdoppelung von *set* statt. Dagegen kommt in Šeχ Saïd in Oberägypten vereinzelt schon die Gruppe (Denkm. II, 112) oder nur vor; die Komposition aber, so viel ich jetzt sehe, erst in Dyn. XII (Denkm. II, 121), neben der einfachen Gruppe oder wie auf unsern Sarkophagen (Taf. 1, 4. 30, 6), wo sich aber gleichfalls schon die Schreibung (Taf. 37) daneben findet, und zwar mit einem besonders deutlich gezeichneten .

Da nun aber in der Gruppe die Lokalität, das Land schon ausgedrückt war, nicht nur durch das Determinativ, sondern auch lautlich durch die Zeichen *set*, so weist die neue Kombination , neben welcher

auch , wie in unsrer Stelle, oder (Taf. 23), und , wie in der Variante des Pariser hieratischen Exemplars zu unsrer Stelle und sonst, mit im Wesentlichen gleicher Bedeutung aber verschiedener Lautung geschrieben wird, darauf hin, dass die ursprüngliche Genesis des Zeichens nicht mehr erkannt, oder doch nicht mehr beachtet wurde. Das konnte wie mir scheint, sehr wohl daher kommen, dass der volkssprachliche Ausdruck *ámenti* für den Westen, dem symbolischen und religiösen *setmâti*, „Land der beiden Wahrheiten", untergeschoben worden war, obgleich die hieroglyphische Bezeichnung beibehalten wurde. Denn dass bereits in der 20. Dynastie ganz gleichbedeutend mit gebraucht wurde, lehrt z. B. eine Variante Todtb. 125, 26 in den Denkm. III, 226, 28. Obgleich nun solche Varianten zunächst nur die gleiche Bedeutung, nicht die gleiche Aussprache beweisen, so konnte die erstere doch leicht die letztere herbeiführen. Ja dass auch noch eine dritte Aussprache erhielt, geht aus der Gruppe oder für „rechts" hervor*), die sicherlich weder *setmatim*, noch *amentim*, sondern *unam*, kopt. ⲟⲩⲛⲁⲙ, ausgesprochen wurde. Auch sind solche Substitutionen nichts Auffallendes und erklären ohne Zweifel manche andre unter den polyphonen Zeichen. Es kommt in unserm Falle dazu, dass dieselbe Gruppe, wenn sie die westliche Himmelsgegend bedeutet, nicht mehr femininisch, sondern maskulinisch gebraucht wird, wie alle Himmelsgegenden: , *pe-res*, ⲡⲉ ⲣⲏⲥ, der Süden, (Denkm. IV, 43, a. 6. 11. 14.), , *pe mahet*, ⲡⲉ ⲙⲉϩⲏⲧ, der Norden (IV, 43, a, 11. 19.), , *p-abt*, ⲡⲉ ⲉⲓⲉⲃⲧ, der Osten (IV, 44, a, 3.) und (44, a, 3. 4), was nun doch nicht anders gelesen werden kann als *p-ámenti*, ⲡ ⲉⲙⲛⲧ, der Westen, nicht *pe set-mâti*, da *set* ein Femininum ist. Hatte aber einmal die Gruppe die Lautung *ámenti* angenommen für den Westen, so war es natürlich, dass dieselbe auch für das Westland im theologischen Sinne, für die Unterwelt gebraucht wurde, was ja in der koptischen Zeit unbestreitbar der Fall ist, wo die ältere Aussprache ⲡ-ⲁⲙⲛⲧⲓ, wie auch in *Πετεμ-αμένης*, für die Unterwelt, die abgeschwächtere ⲡ-ⲉⲙⲛⲧ für die Himmelsgegend festgehalten wurde. Die Frage scheint sich daher jetzt so zu stellen, wann die Aussprache *set-mâti* mit der von *ámenti* vertauscht wurde, und ob jene erstere ganz aufgegeben wurde oder daneben noch fortbestand. Dass im Neuen Reiche auch die Schreibung (Denkm. III, 225, b), wie auch z. B. Todtb. 125, 23*), in gewissen Fällen gebraucht wurde, scheint auf ein längeres Schwanken hinzudeuten. Auch das Geschlecht, wo es sich feststellen lässt, ist hierbei nicht völlig entscheidend, da sich auch z. B. Denkm. III, 225, a. b. weiblich, in andern Fällen z. B. III, 79, b, 1. männlich gebraucht findet. Die Geschichte dieser Gruppe ist immerhin, auch wegen der Anwendung auf andere Fälle in der Hieroglyphik, nicht ohne Interesse, was diese längere Abschweifung rechtfertigen mag.

*) S. Aeg. Zeitschr. 1866, p. 9. 12.

*) Hier ist ohne Zweifel für zu lesen.

[37]) *iri-t entus*, für in verstärkter Form; dann *entus*, kopt. ⲉⲛⲧⲟⲥ, steht hier wie oben *entuf* als freistehendes Pronomen, statt des einfachen enklitischen .

[38]) , *nenu*, übersetzt de Rougé zweifelnd durch le terme. Die Vermothung entspricht sehr wohl dem Zusammenhange, und es dürfte damit das koptische ⲛⲉⲓ, ⲧ, terminus, zusammenzustellen sein.

[39]) . Die Varianten geben hier, wie in vielen andern Stellen , welches man *rā* zu lesen geneigt ist. Der Arm scheint hier aber, wie auch sonst, die Bedeutung und Lautung der Hand ⲧⲟⲧ zu haben, was durch das zugefügte näher angedeutet wird. Es ist dieselbe Gruppe, die im Dekret von Kanopus und sonst (l. 6. 16) oder (l. 29. 32), aber auch (l. 11) geschrieben wird, oder auch mit allein (Todtb. K. 156, 2. cf. 155, 2) wechselt, welches durch das vorgesetzte nur verstärkt wird.

[40]) Ueber und s. de Rougé, Ahmes, p. 126 ff.

[41]) , *her-s*, *hi-s*; de Rougé übersetzt y, in ihr, (der Unterwelt). Dann würde aber vielmehr stehen; , über, pro, dürfte vielmehr bedeuten, dass jeder Gott sich das Westland, den Eintritt in dasselbe, erkämpfen muss.

[42]) Ueber die Verbalform , *áu-á rexkuá*, s. meinen Kommentar zum Dekrete von Kanopus.

[43]) . Auf beiden Sarkophagen (Taf. 1. und 30.) steht statt des der übrigen Texte. Ebenso gleich darauf: *enok Bennu pu*. Es scheint also in jener Zeit der einfache Demonstrativstamm *pu* noch für den verlängerten *pui* gebraucht worden zu sein. Ebenso findet

sich weiter hin (Taf. 31, 26) für. Aus dem neuen Reiche ist mir diese Orthographie nicht bekannt. (S. oben Note 29.)

[44]) übersetzt de Rougé, qui jouit en luimême. Die beiden müssen sich aber auf Verschiedenes beziehen. ist das direkte Objekt zu, init se ipsum, er zeugt mit sich selbst; aber ist relativisch zu nehmen und auf zu beziehen, „in seinem Namen", seiner Eigenschaft als Seele der Sonne.

[45]). R: de l'existence et des êtres. für existence dürfte schwer nachzuweisen sein. Es ist nur der Plural des Relatifs, um den Begriff der Allheit noch mehr hervorzuheben. Im alten Texte steht der Singular *entet* oder *enti un*, „das was ist." Bemerkenswerth ist der Gebrauch von hinter rein phonetischen Gruppen; es scheint hier das abstrakte weibliche oder neutrale Substantivum dadurch bezeichnet zu werden.

[46]) glaube ich mit Rougé passivisch nehmen zu müssen; „es sind gesetzt ihm die Federn", wie dies etwas weiter hin bei „sie sind gesetzt worden" nothwendig ist.

[47]), Var. , , *šil*, *ši-ti*, *šu-ti*, Var. in einem Tur. Pap. zu K. 162, 1. Dual. von *šu*.

[48]), Variante für, Ḥor, die unten lin. 25. 26 und sonst wiederkehrt. Ebenso steht Todtb. 40, 3 , *iri Ḥor*, wo Denkm. III, 266, a. 4 steht. Auf einem Pariser Mumienkasten und sonst ist Horus geschrieben (cf. Todtb. 98, 4:). Auch in , *hau*, der Tag, kann nur phonetisches Determinativ sein. Der Tag lautet ursprünglich, *hur*, ist aber doch nicht gleichlautend mit *Ḥor*, weil letzteres, auch und geschrieben, mit dem starken ḥ, mit dem schwachen h anlautet. Ideographisch scheint, hi, ϩⲓⲉ, ϩⲓⲏ, ⲧ, via, zu lesen; und, *en hi*, kommt vor für das koptische ⲛ̀ϩⲧ, nuper, „kurz vorher" (Denkm. IV, 43, a, 23), was beides auf ein älteres *hir* hinweisen dürfte. Ausserdem hatte aber das ideographische, der Weg, auch die Lautung, *uat*, wie die Variante zu unserm Kap. 17, 18 auf dem Sarkophage C. und andre Stellen, lehren. (cf. Todtb. 98, 4. 99, 4.) Als Determinativ findet sich das Zeichen noch hinter mehreren andern Worten, wie, der Weg, (Denkm. III, 130, h. Todtb. 1, 13. 14) (Denkm. II, 20. 21), (K. 72, 1, 78, 8. 25), , , u. a. in grosser Mannigfaltigkeit.

[49]) ist hier für zu nehmen, da die Federn nicht die Erklärung, sondern das Erklärte sein sollen.

[50]), Var. III, 38, e, 25: . *Šem* bezeichnet den eigentlichen Akt des Einherschreitens, z. B. K. 11, 4: , „ich bin gegangen mit meinen Füssen*), ich habe gesprochen mit meinem Munde." *Šem-t* kann nur substantivisch genommen werden, „das Einherschreiten", die Begleitung der Isis und der Nephthys.

[51]) S. oben Note 30.

[52]) Var. , „siehe dies ist".

[53]), „an der Stirn seines Vaters Tum". Die eigentliche Stirn ist, *tehne*, ⲧⲉϩⲛⲉ, ⲧ. frons; *ḥā-t* scheint demnach das Vorhaupt über dem Haaransatz zu sein, da wo der Uräus an der Kopfbedeckung befestigt ist. Wir finden denselben Ausdruck im Dekret von Kanopus l. 28 gleichfalls vom Ort wo der Uräus befestigt wird, gebraucht.

[54]) Scheint ein Irrthum zu sein statt .

[55]) S. oben Note 18.

[56]) Das folgende ist die entsprechende Stelle auf dem Sarkophage C. des Sebakaa.

[57]). Das weibliche lehrt schon, dass es nicht auf das unmittelbar vorhergehende sondern auf ein Femininum, also auf zurückgeht. , *χert-hur*, ist also ein Kompositum, dessen erster Theil mit der Präposition ebenso zusammenhängt, wie ϧⲁⲉ, ultimus, und das weibliche Substantiv ϧⲁⲉ, ⲧ, finis, von welchem das alte *r* abgefallen ist, mit der koptischen Präposition ϧⲁ (ϧⲁⲣ-), sub, usque, ad. Es ist dasselbe Wort, wie in, *χert-nuter*, „das göttliche Endland", äusserste Land (im Westen), das zugleich die untere Welt, Unterwelt, inferna, ist. Wie hier örtlich, so ist *χert* in unsrer Verbindung *χert-hur* zeitlich gebraucht für das Tages- d. i. Lebensende, mit welchem zugleich das Ende aller Zeit, die Ewigkeit beginnt.

---

*) , ist *rat* zu lesen, die Füsse. Die Glieder folgen sich so: , *rat*, fem. der Fuss, ⲣⲁⲧ; , *pat*, fem. der Unterschenkel, ⲡⲁⲧ, ⲧ; , *men*, fem. der Oberschenkel (, der Oberarm); , *χopt*, fem., die Hüfte oder Hüfte mit Schenkel; , *χopš*, masc., ϣⲟⲡϣ, ⲡ, desgl., besonders von Thieren.

Sarkophag des Mentuhotep.

Der dem Ra allezeit Wohlgefällige, der Palastverwalter Mentuhotep spricht

das Kapitel von der Auferstehung am Tag der Tage in der Unterwelt.

Es geschieht das Wort:

Ich bin Tum, ein Wesen das ich éines bin.

Ich bin Ra in seiner ersten Herrschaft.

Ich bin der grosse Gott, existirend von selbst,

der Schöpfer seines Namens, der Herr aller Götter,

den keiner aufhält unter den Göttern.

Turiner Todtenbuch des Aufanch.

Die Kapitel von den Erweckungen der Verstorbenen, der Auferstehung (und) der Ankunft in der Unterwelt.

Seiend unter den Begleitern des Osiris, gelabt mit der Speise des Unnofre des gerechtfertigten, auferstanden am Tag der Tage, lebend in allen Existenzen worin es ihm beliebt zu sein, rüstig auf der Wanderung, wohnend in der Halle als lebendiger Geist, der Osiris Aufānχ der gerechtfertigte, der Sohn der Sitχem der gerechtfertigten, unter den Wohlgefälligen vor allen grossen Göttern des Westlandes: zur Zeit seines Leichenzugs und der Festlichkeiten bei dessen Veranstaltung auf der Erde,

geschieht die Rede der Menschen, gesprochen von dem Osiris Aufānχ dem gerechtfertigten:

Ich bin Tum, als ein Wesen das ich éines bin, als Urgewässer.

Ich bin Ra in seiner Herrschaft, im Anfange seiner Regierung die er geführt hat.

Was ist das?

Ra nämlich in seiner Herrschaft im Anfange seiner Regierung die er geführt hat, ist der Anfang des Ra herrschend in Hat-suten-χenen, als ein Wesen von selbst entstanden, die Erhebung des Nun, welcher ist auf der Höhe Am-Sesennu, welcher vernichtet hat die Kinder der Rebellen auf der Höhe Am-Sesennu.

Ich bin der grosse Gott, existirend von selbst; das Wasser nämlich, das göttliche Urgewässer, der Vater der Götter.

[Was ist das?

Der grosse Gott, existirend von selbst ist Rā, das Urgewässer, der Vater der Götter;

oder auch:

Ra ist es, der Schöpfer seines Namens, als Herr der Götter.]

Was ist das?

Ra ist es, der Schöpfer seiner Glieder, welche geworden sind die Götter, die zugleich sind mit Ra.

Ich bin, den keiner aufhält unter den Göttern.

Was ist das?

Tum in seinem Diskus;

oder auch:

Ich war gestern; ich kenne das morgen.

Osiris nämlich.

Es war bereitet worden ein Kampfplatz der Götter, als ich sprach.

Der Kampfplatz ist das Westland nämlich.

Ich kenne den Namen jenes grossen Gottes der daselbst ist.

„Ruhm des Rā“ ist sein Name.

Ich bin jener grosse Bennu der in On verehrt wird. Es ist die Verwirklichung dessen was ist.

Was ist das?

Osiris nämlich.

Das was ist, ist das immer und das ewig.

Ich bin Χem in seiner Erscheinung; es sind mir gesetzt worden meine beiden Federn an mein Haupt.

Was ist das?

Seine beiden Federn sind die des Horus nämlich, des Vertheidigers seines Vaters.

Seine beiden Federn sind

Rā ist es in seinem Diskus, welcher strahlt am östlichen Horizont des Himmels.

Ich war gestern; ich kenne das morgen.

Was ist das?

Es ist das gestern Osiris; es ist das morgen Rā.

An jenem Tage, an welchem vernichtet werden die Widersacher des Herrn des Universums (Osiris) und dieser bestätigt wird von seinem Sohne Horus;

oder auch:

An jenem Tage . . . . der Bestattung des Osiris durch seinen Vater Rā,

hat er gemacht einen Kampf der Götter als es befahl Osiris, der Herr des Westberges.

Was ist das?

Das Westland nämlich wurde bereitet den göttlichen Geistern, als es befahl Osiris der Herr des Westberges;

oder auch:

Das Westland ist es, das Endziel nämlich bestimmt dem Rā, zu welchem gelangt jeder Gott, (und) um welches auch er gekämpft hat.

Ich kenne jenen grossen Gott, welcher daselbst (im Westlande) ist.

Was ist das?

Osiris ist es;

oder auch:

„Ruhm des Rā“ ist sein Name;

„Geist des Rā ist sein Name“, in welchem er zeugt mit sich selbst.

Ich bin jener grosse Bennu, welcher residirt in On; ich bin die Verwirklichung alles dessen was ist.

Was ist das?

Bennu ist Osiris nämlich, der in On ist; die Verwirklichung alles dessen was ist, ist sein Leib.

oder auch:

es ist das immer und das ewig;

es ist das immer der Tag nämlich; es ist das ewig die Nacht.

Ich bin Χem in seinen beiden Erscheinungen, dem gesetzt worden sind seine beiden Federn an sein Haupt.

Was ist das?

Χem ist Horus nämlich der Vertheidiger seines Vaters;

seine Erscheinungen sind seine Geburt;

die beiden Federn an seinem Haupte sind die Begleitung der Isis und der Nephthys welche gestellt worden sind

die beiden Uräen an der Stirn seines Vaters Tum.

Ich bin in meinem Lande; ich bin angekommen in meiner Wohnstätte.

Was ist das?

Der Sonnenberg (Horizont) *ist es seines Vaters Tum.*

[Ich bin angekommen in meiner Wohnstätte. Ich bin erschienen in meinem Lande; ich trete ein in meine Provinz; ich wohne mit meinem Vater Tum am Tagesende aller Tage.]

hinter ihn in ihrer Eigenschaft als Zwillingsschwestern; siehe, das ist es in Bezug auf die Stellung an seinem Haupte;

oder auch:

es sind die beiden grossen hohen Uräen an der Stirn seines Vaters Tum.

oder auch:

seine beiden Augen sind seine beiden Federn an seinem Haupte.

Ich bin im Lande; ich bin angekommen in der Wohnstätte.

Was ist das?

Der Sonnenberg ist es seines Vaters Tum.

In diesem ersten Abschnitte des Kapitel 17. ist der alte Text auf allen drei Sarkophagen im Wesentlichen ein und derselbe; die geringen Varianten sind unter dem Texte angegeben, soweit sie der Erwähnung werth waren. Die ansehnlichen Erweiterungen in dem neueren Texte ergeben sich sogleich als später zugefügte Erklärungen des dunkel gewordenen Urtextes, und diese erscheinen öfters in zwiefacher Form, was wenigstens zwei verschiedene Interpreten voraussetzt. Aber auch unsere ältesten Texte enthalten schon erklärende Zusätze, die offenbar nicht zu dem ursprünglichen Texte gehörten. Zum Theil sind diese ebenso deutlich wie in der späteren Redaktion durch die zwischengesetzte Frage: „Was ist das?" zum Theil nur durch ein einleitendes  „es ist," oder durch das noch kürzere , „nämlich" angezeigt. Auf allen drei Sarkophagen sind einige Sätze schwarz andere roth geschrieben, und es ist schon oben als ein sehr allgemeiner Gebrauch angeführt worden, dass man alles das roth schrieb, was man als nicht zum ursprünglichen Texte gehörig bezeichnen wollte. Daher sind meistens alle Ueberschriften und Nachschriften der Kapitel des Turiner und andrer Todtenpapyrus roth geschrieben. Sehr häufig ist dies aber vernachlässigt worden, und so pflegt namentlich unser Kapitel in den Exemplaren des Neuen Reichs durchgängig schwarz geschrieben zu werden, ausser der Ueberschrift und den eingefügten Fragen , „was ist das", welche gleichsam die kurzen Ueberschriften zu den darauf folgenden Erklärungen bilden.

Nur auf unsern Sarkophagen ist man weiter gegangen und hat Alles durch rothe Schrift auszeichnen wollen, was zu den Erklärungen selbst und nicht zum Urtexte gehörte. Dies ist aber auf den beiden Sarkophagen des Mentuhotep sehr unachtsam geschehen, indem bald, was zur Erklärung gehört, schwarz, bald auch was zum Urtexte gehört, roth geschrieben ist, so dass man sich über den Zweck des Wechsels leicht hätte täuschen können, wenn uns nicht auch der dritte Sarkophag zur Vergleichung gestanden hätte.

Hier sind die Abweichungen von der richtigen Anwendung nur gering. Die eingeschobenen Fragen mit der unmittelbar folgenden Erklärung sind ohne Ausnahme richtig roth geschrieben bis an's Ende des Kapitels; ebenso die durch  eingeleiteten Erklärungen mit einer Ausnahme. Das  ist einmal übersehen, und noch öfter ist die rothe Schrift in den Urtext eingedrungen.

In unserm ersten Abschnitte sind hier die Abweichungen nur folgende:

Hinter dem Titel sind die Worte  in allen drei Texten schwarz geschrieben, wahrscheinlich, weil das

Kapitel schon in dem ursprünglichen Texte damit begann, aber doch nur referirend, nicht zu der Rede des Verstorbenen selbst gehörend. Es würde also zum rothen Titel zu ziehen gewesen sein, dem es auch in den spätern Exemplaren richtig zugewiesen ist.

Darauf ist l. 4 durch das zugefügte *pu* selbst als Zusatz kenntlich, daher es auch der spätere Text ausdrücklich und mit Recht in die Erklärung aufnimmt.

Die Worte l. 6 sind schwarz; erst hinter ihnen folgt zum erstenmale die gewöhnliche Frage nach der Bedeutung und in der dann folgenden Erklärung werden die Worte , in der späteren Redaktion auch die ganze Phrase mit erläutert. Dass man damals die obigen Worte wirklich als zum ursprünglichen Texte gehörig ansah, geht auch daraus hervor, dass statt mit des alten Textes hier mit , „ich bin“, neu begonnen wird. Die Unberechtigtheit dieser Textänderung wird aber daraus ersichtlich, dass die dann folgende Erläuterung über diesen Absatz hinweg, der durch angezeigt sein würde, auf das frühere Glied zurückgreift. Man sieht daraus zugleich, dass man an dem alten , welches durchgängig den Eintritt einer Erläuterung anzeigt, Anstoss nahm, weil die eigentliche Erläuterung erst mit dem folgenden *Petr su* einzutreten schien. Aber auch die Worte selbst *säpet en enti un*, welche nicht als eine Eigenschaft des Bennu, sondern nur als eine abstrakte Erklärung dieses Gottes aufgefasst werden können, weisen darauf hin, dass das nicht etwa erst nachträglich vor eine ursprüngliche Apposition gesetzt ist, sondern dass es hier, wie überall, eine Interpretation einleitet. Die Stelle ist dann aber um so bemerkenswerther. Denn es wird nun deutlich, dass wir hier mit dem zum erstenmale eintretenden *Petr su* auch zum erstenmale einen zweiten Kommentator vor uns haben, der die ältesten Erläuterungen selbst von neuem erläuterte, so dass in den ferneren Zusätzen in der Redaktion des Neuen Reichs schon ein dritter Kommentator mit Sicherheit zu erkennen ist. Wir erhalten also die folgende Steigerung:

Urtext: **Ich bin jener grosse Bennu von Heliopolis.**
1. Kommentator: **Ich bin jener grosse Bennu von Heliopolis.**
Das ist: die Erfüllung dessen was ist.
2. Kommentator: **Ich bin jener grosse Bennu von Heliopolis.**
Das ist: die Erfüllung dessen was ist.
Was ist das? Osiris ist es von Heliopolis; und das was ist, ist das immer und das ewig.
3. Kommentator: **Ich bin jener grosse Bennu von Heliopolis.**
Das ist: die Erfüllung alles dessen was ist.
Was ist das? Der Bennu ist der Osiris von Heliopolis und die Erfüllung dessen was ist,
ist sein Leib; oder auch:
ist das immer und das ewig;
es ist aber das immer der Tag, und das ewig die Nacht.

Wir werden hiernach auch im Folgenden die einfach durch oder angehängten kurzen Erläuterungen für Zusätze des ältesten Glossators, die durch *Petr erf su* angekündigten für das Werk eines zweiten halten müssen, so weit diese schon in die für uns älteste Redaktion aufgenommen sind, und die darüber noch hinausgehenden Erweiterungen für die eines dritten, dessen Redaktion in den Anfang des Neuen Reichs fällt und im Wesentlichen für alle folgende Zeit unverändert geblieben ist. Am Ende des Alten Reichs finden wir bereits den zweiten Kommentator. Sollte sich aber dasselbe Kapitel einmal auf einem Denkmale der 4. oder 5. Memphitischen Dynastie finden, so würde hier wahrscheinlich noch Alles das fehlen, was zu der eingelegten Frage: *petr erf su* gehört. Ich mache noch darauf aufmerksam, dass die vom dritten Kommentator zugefügte neue Erklärung „das ist sein Leib“, der älteren Erklärung „Das ist das immer und das ewig“, vorausgeschickt ist. Das pflegt auch sonst der Fall zu sein, so dass in Fällen, wo die Zeitfolge mehrerer durch *ki t'ut* gesonderter Glossen nicht wie hier nachzuweisen ist, zunächst die Vermuthung dafür spricht, dass auch in diesen die Reihenfolge in umgekehrtem Verhältniss steht zu der chronologischen Entstehung.

Die Worte l. 8: sind roth geschrieben, offenbar aus Unachtsamkeit, während sie auf dem zweiten Sarkophage des Mentuhotep Taf. 16, 7 richtig schwarz geschrieben sind. Die darauf folgende Fragformel lehrt, dass die Erklärung durch das Westreich des Tum dem zweiten Kommentator zugehört. Die Variation auf dem Sarkophage des Sebäk..a übergeht diese Formel und beginnt sogleich mit dem zweiten Gliede der obigen Phrase, lässt dann das erste mit einer kleinen Aenderung folgen, fügt dann noch einen dritten Ausdruck desselben Gedankens und endlich die Deutung auf das Land des Tum hinzu. Diese Version scheint mir daher die des ersten Kommentators zu sein, der hier nur verschiedene Ausdrücke häuft und auch die letzten Worte nicht ausdrücklich durch oder als Erklärung bezeichnet.

Ich beschränke mich hier auf die Vergleichung der verschiedenen Texte dieses ersten Abschnittes unsers Kapitels. Es ist aber ersichtlich, wie die Durchführung dieser Vergleichung nicht nur die Reihe einzelner bemerkenswerther Varianten vermehrt[1]), sondern auch über die ganze Composition dieses Capitels und die allmählige Entstehung seiner letzten Redaktion neues Licht verbreitet. Die Herausschälung des ersten Urtextes würde ohne Hülfe dieser Texte des Alten Reichs jedenfalls nur unvollkommen gelingen können. Mit Hülfe derselben und einer dadurch gesicherteren Benutzung der verschiedenen Erläuterungen der alten Kommentatoren wird es dann auch gelingen, immer vollständiger in den ursprünglichen Sinn einzudringen. Versuchen wir dies zunächst mit unserm ersten Abschnitte, der wie wir gesehen haben, in seiner ursprünglichsten Gestalt so lautete:

Ich bin Tum, ein Wesen das ich als eines bin.
Ich bin Ra in seiner ersten Herrschaft.
Ich bin der grosse Gott, existirend von selbst, der Schöpfer seiner Namen, der Herr des ganzen Götterkreises, den keiner aufhält unter den Göttern.
Ich war gestern; ich kenne das morgen.
Es ward bereitet ein Kampfplatz der Götter, als ich sprach.
Ich kenne den Namen jenes grossen Gottes der daselbst ist.
Ich bin jener grosse Bennu von Heliopolis.
Ich bin Xem in seiner Erscheinung; dem seine beiden Federn an das Haupt gesetzt sind.
Ich bin gekommen zu meiner Heimath.

Der Verstorbene spricht diese Worte unmittelbar nach seinem Tode, während seine Seele an der westlichen Pforte der Unterwelt steht und sein Leib in dem Sarkophage, dem dieser Text schriftlich beigelegt oder auf der Innenseite seines Deckels aufgeschrieben ist, beigesetzt wird. Es ist klar, dass dies nicht die Zeit und der Ort war, um hier eine Belehrung oder Auseinandersetzung der kosmogonischen Ideen wie sie sich in der ägyptischen Religion ausgebildet hatten um ihrer selbst willen zu geben. Der Zweck dieser Worte war wie der aller übrigen Kapitel des Todtenbuchs ein praktischer. Der Verstorbene verlangt in den Besitz seiner eigentlichen Heimath und der Güter des jenseitigen ewigen Lebens zu gelangen. Dazu war das wesentliche Erforderniss, dass er sich bei seiner Ankunft im Jenseits in seinem wahren göttlichen Wesen zu erkennen gebe und als solcher daselbst anerkannt werde.

Dabei lag durchgehends der Gedanke zum Grunde, dass der reine und gerechte Mensch zugleich ein Einzelwesen und zugleich der höchste Gott selber sei, der nur freiwillig die Existenz und Form des einzelnen Menschen angenommen habe, mit dessen Tode aber in seine göttliche Existenz zurückkehre. Alle gerechten Menschen wie alle von Gott stammenden Einzelwesen überhaupt, auch die einzelnen Götter sind seine Glieder oder vielmehr seine verschiedenen Namen, das heisst die verschiedenen Seiten oder Formen seiner Offenbarung, die nur in der diesseitigen Welt als Sonderexistenzen erscheinen, in der jenseitigen aber, ohne ihre Individualität aufzugeben, doch zugleich wieder Gott selbst sind. Der höchste Gott in dieser Körperwelt ist Ra die Sonne, in der jenseitigen Geisterwelt Osiris. Wie aber hinter jeder irdischen Erscheinung eine geistige verborgen ist, so ist auch Ra nur die irdische Manifestation des Osiris; Osiris ist die „Seele des Ra"; er wandelt selbst durch die diesseitige Welt als Ra und ändert nur den Namen und die Existenzform, wenn er allabendlich wieder in seiner jenseitigen eigentlichen Heimath bei sich selbst wieder anlangt, wo er die Regierung als Osiris führt, wie er sie hier als Ra geführt hatte.

Am nächsten Morgen erzeugt er dann wieder von neuem aus sich den Ra in seiner verjüngten Form als Horus-Ra, den Kreislauf stets von vorn beginnend. Darauf beruht die geschichtlich aufgefasste Erzählung, die wir auf den Denkmälern wie bei den Schriftstellern wieder finden, dass einst Osiris selbst, nämlich als Ra auf Erden regiert habe, dann aber sterbend die Regierung der jenseitigen Welt übernommen, und die diesseitige Welt seinem Sohne Horus, dem verjüngten Ra, zu regieren überlassen habe.

Das Leben des gerechten Menschen, in seiner höchsten Potenz das Leben des Königs, des höchsten Abbildes des Ra oder des verjüngten Horus auf Erden, ist in jedem einzelnen Falle nur eine Wiederholung der irdischen Laufbahn des Osiris als Ra. Der Tod des Menschen ist der Uebergang des Ra-Osiris aus seiner oberweltlichen

[1]) Dazu gehört z. B. die sehr unerwartete phonetische Schreibung  für  (17,26 = Taf. 2,20. 17,28 = 2,22.), also *Thuti*.

Form in seine unterweltliche. Als solcher muss er sich aber ausweisen auf der Grenze zwischen beiden Reichen; hier muss er sich als Wissender zu erkennen geben und seine Eigenschaften als höchster Gott kennen und aussprechen; hier muss er den Kampf mit den feindlichen Mächten bestehen und seine göttliche Macht durch ihre Besiegung bethätigen; hier wird er, wie einst Osiris, von Thoth und Horus gegen alle Auklagen gerechtfertigt und endlich in die ursprüngliche Gemeinschaft mit Osiris aufgenommen, kehrt also zu sich selber zurück.

In dem ersten Abschnitte unsers Kapitels nun giebt sich der Verstorbene als Osiris zu erkennen, indem er sich selbst dessen höchste göttliche Eigenschaften beilegt.

Ich bin Tum, ein Wesen das ich als Eines bin. Der Kommentator fügt hinzu: als „Urgewässer." Ehe die Weltordnung war, war schon Osiris als *Tum*, d. h. der Verschlossene, Verborgene; er war nur éiner. Noch war keine Manigfaltigkeit in der Welt vorhanden, nur ein Chaos von Himmel und Meer das man sich als flüssige Materie dachte, *nun*, mit dem Determinativ des Himmels und des Wassers, das Urgewässer, die grundlose dunkle Tiefe nach unten und oben, ἄβυσσος, תְּהוֹם der Genesis. Allerdings fügt nur der Kommentator das Urgewässer hinzu, und zwar erst der dritte im Neuen Reiche; denn es findet sich auf keinem der drei Sarkophage. Man könnte *em nun* auch übersetzen „im Urgewässer", und so thut es de Rougé. Es ist aber wohl richtiger beide *em* für „als" zu nehmen, da gleich darauf der grosse Gott ausdrücklich von demselben Erklärer mit dem Urgewässer identifizirt wird. Eben darauf weist auch die Variante im Pap. D, in welcher als Gott Nun erscheint. Die Ansicht des Erklärers war demnach, dass Osiris als Tum das Urgewässer selber war, wonach also von einer Schöpfung der Materie durch den Geist nicht die Rede war, sondern von einer ungeschiedenen Koexistenz Gottes und der Materie. Sehr bemerkenswerth ist dann endlich die Lesart in H, welche statt der Worte „das ich als éines bin", giebt: „*iri pe-t, kem un-t-u, χā em Nun*, der den Himmel gemacht hat, der Schöpfer der Dinge, herrschend als Gott Nun (Chaos).

Ich bin Ra in seiner ersten Herrschaft. Diesen Ausdruck haben nur die drei alten Sarkophage. Einer ersten Herrschaft musste eine zweite folgen, und unter dieser war ursprünglich wohl die spätere des im Hor verjüngten Ra verstanden, der die Herrschaft der Welt übernahm, nachdem der erste Ra als Osiris sein Regiment in der Unterwelt übernommen hatte. Doch finden wir sonst keine Angaben über eine solche Auffassung, und der spätere Erklärer substituirt jenem Ausdrucke den etwas verschiedenen: „Ra in seiner Herrschaft im Anfange seiner von ihm geführten Regierung". Dieses wird dann weiter erklärt durch den Anfang, die Entstehung des Ra selbst, und zwar des Ra, welcher in Hat-suten-χenen[1]) herrscht, d. h. der dort verehrt wird in seiner Eigenschaft als nicht gezeugtes, sondern entstandenes Wesen (so ist wohl anch ohne mit de Rougé zu verstehen). Diese Entstehung wird dann ferner mit der „Erhebung des *Nun*" oder *Su* oder *Su-nun* dem Gott des Urstoffs, zusammengestellt. Leider ist die Bedeutung von *setes*, was ich durch „Erhebung" wieder gegeben habe (wie oben mit dem Determinativ durch „Erweckung", die der „Erhebung" vorangeht), noch nicht präcis festzustellen, da sich das Wort im Koptischen nicht erhalten hat. Es scheint aber, dass hier von dem Erwachen, der Gestaltung des Chaos, von der Scheidung in Himmel und Erde und der Entstehung des Firmaments, wie in der Genesis, die Rede ist, hervorgebracht durch das Erscheinen des Lichtes; und dass es diese neue Gestalt und Ordnung des Urstoffs ist, welche im Gott *Su* personificirt wird. Von diesem nun wird gesagt, dass er auf der Höhe Am-Sesennu ist und hier das Geschlecht der Rebellen vernichtete. Ich kann nicht glauben, dass wir es hier und in den übrigen Stellen des Todtenbuchs, in welchen bekannte Städte Aegyptens genannt werden, mit einer besondern himmlischen Geographie zu thun haben, in welcher dieselben Städtenamen vorkämen, wie dies seit Champollion, auch von de Rougé und Brugsch, angenommen wird. Vielmehr sind es die Aegyptischen Orte Hat-suten-χenen, Heliopolis, Abydos u. s. w. selber, die hier erwähnt werden, theils und hauptsächlich, weil gewisse Götter und deren besondere Formen an diesen Orten ihre Wohnstätten, Heiligthümer und Haupt-Kulte hatten, theils weil gewisse mythologische Vorgänge dahin verlegt wurden. Der Osiris von Sais (K. 142, 23), Osiris der ewige Herrscher von Heliopolis (l. 26), Osiris der lebendige Herr von Abydos sind ebenso wie die übrigen hundert Osiris der bekannten

[1]) Bemerkenswerth ist die Variante in den beiden ältesten Texten des Neuen Reichs D and E, wo statt des Ortes *Hat-suten-χenen* nur steht: *em suten* „als König".

Liste besondere mit mehr oder weniger verschiedenen Eigenschaften ausgestattete Formen ein und desselben Gottes. In der ältesten Götterliste auf dem Altar im Turiner Museom werden die Götter alle nach ihren verschiedenen Kultusorten aufgeführt. In unsrer Stelle aber wird auf ein mythologisches Ereigniss angespielt, welches in der Nähe von Hermopolis lokalisirt wurde, weil es daselbst wahrscheinlich eine besondere Darstellung dafür gab. Wie der Kampf des Horus und dessen Helfer Thoth gegen Set nach dem Delta[1]) verlegt wurde (Inschr. von Rosette), oder von Andern (Diodor) nach Antaeopolis in Mittelägypten, so wurde der hier erwähnte frühere Kampf des Ra oder des Šu gegen das Geschlecht der Rebellen, d. i. gegen die ungeordneten Mächte des Chaos, im spätern Mythos nach Am-Sesennu bei Hermopolis gelegt. Damit hing wohl der Name *Sesennu* selbst zusammen; denn dieser hieroglyphische Name von Hermopolis, Kopt. ϣⲙⲟⲩⲛ, bedeutet „die Stadt der 8", nämlich der 8 Elementargötter, welche selbst gleichfalls *Sesennu* hiessen; (s. m. Abh. über d. Gött. der Elemente p. 194 ff.) Plutarch (de Is. c. 50) berichtet, dass in Hermopolis Seth unter dem Bilde eines Hippopotamus dargestellt sei, auf welchem ein Sperber (Symbol des Hor und des Ra) mit einer Schlange kämpfte[2]). Bei der Analogie der Kämpfe des Ra und des Hor, die erst allmählig wohl zu bestimmterer mythologischer Scheidung gelangten, gehört diese Erwähnung vielleicht auch hierher. Unsere ältesten Texte haben noch keinen Theil an dieser später untergelegten Erklärung, die sich an eine Lokalform des Su in Hermopolis anzuschliessen scheint.

Ich bin der grosse Gott, existirend von selbst. Die ältere Erklärung: „das Wasser nämlich, oder das Urfluidum, der Vater der Götter", bezieht dies auf die ungezeugte Natur der ursprünglichen Materie. Diese wird hier geradezu , *mu*, Wasser, genannt, nach einer alten oft wiederkehrenden Ansicht, die unter den Griechen von Thales aufgenommen wurde[3]). Das Wasser erscheint auch als Urwasser  stets an der Spitze der 4 Doppelelemente. In dieser Eigenschaft als Urexistenz heisst es dann, wie auch sonst häufig auf den Denkmälern, „Vater der Götter".

Eine zweite Erklärung, die im Turiner Exemplar übergangen ist, fügt den Namen des Ra hinzu, denn dieser war ja schon vorher genannt worden, und identificirt diesen mit dem Urstoff als Vater der Götter. Es scheint dass die ganze Idee vom Urfluidum erst später hinzu gekommen ist. Das Wort *nun* wird in unsern ältesten Texten noch nicht genannt. In seiner Stelle steht vielmehr *Tum*, der verschlossene, dunkle Gott, der sich dann als *Ra* manifestirt. Daher wird diese Urgottheit öfters mit dem Doppelnamen [1]) *Tum-Ra* der ungezeugte" genannt, mit dem Käfer als Kopf, und daher heisst auch *Tum* oder *Tum-χoper* „Vater der Götter"[2]).

Die darauf folgenden Worte  sind dann nur eine Beschränkung der vorhergehenden Erklärung, und sollen den Begriff des ungezeugten Gottes nur auf Ra beschränken, also mit Abweisung der Identificirung des Urstoffs, die in der That, wenn sie eingeschoben werden sollte, auf den Tum allein bezogen worden wäre. Das Folgende gehört nun nicht als Fortsetzung der Erklärung zu dem unmittelbar vorausgehenden *Ra pu*, wie es de Rougé fasst: c'est Ra qui crée ses membres, sondern mit *Ra pu* schliesst die vorausgehende Erklärung, und mit  beginnt ein neuer Satz, der den Urtext wieder aufnimmt:

Ich bin der grosse Gott existirend von selbst,
der Schöpfer seines Namens,
der Herr aller Götter.

Ra oder Tum-Ra ist der Schöpfer seines Namens, das heisst seines Wesens, oder „seiner Namen" d. h. seiner Eigenschaften, der Ursprung und Herr aller Götter. Durch *kim*, Kopt. ⲕⲓⲙ, movere, wird die ursprüngliche Selbstbestimmung auf die Bewegung eines früher Ruhenden zurückgeführt, wie der Keim im Ei wenn er zum Leben erwacht sich und das Ei bewegt und dieses sprengt. Sehr gewöhnlich ist die Vergleichung des unerschlossenen Chaos oder auch der bereits gestalteten vom umschliessenden Firmament gebildeten materiellen Welt, mit einem Ei;

[1]) Das Etymologicum Magnum legt ihn nach dem Sirbonischen See (cf. Herod. 3,5), Stephanus Byzant. nach Heroonpolis. Wahrscheinlich gehen diese Angaben auf die Vertreibung der Hyksos zurück.

[2]) In der Vignette zu K. 40 wird eine Schlange auf dem Rücken eines Esels, der gleichfalls Symbol des Typhon war, bekämpft.

[3]) S. m. Abh. über die Elemente, p. 203.

[1]) Denkm. III, 123. Champ. Not. p. 74. Pap. Sall. pl. CLXV, rev. u. a.

[2]) Denkm. IV, 29, a. und oft.

daher wird weiter hin in unserm Kapitel l. 50 Ra genannt, *Ra em suhe-t-f* „Ra in seinem Ei" (Kopt. ⲥⲱⲟⲩϩⲉ. ⲧ, ovum) und einer der Beinamen des Ra in seiner Namensliste unter Ramses II.[1]) ist, *kem suh, per em nun,* „der Beweger des Eis, erscheinend im Urstoff". Hier begegnen uns also in so früher Zeit schon alle die Vorstellungen von einer Ur-Nacht (Tum), einer Urmaterie (nun) oder Ur-Wasser (mu), wie von dem Ei (suhet) des Weltalls, die wir später in den griechischen Kosmogonien wieder finden.

Der Erklärer fügt hinzu: „Das ist Ra nämlich, der Schöpfer seiner Glieder, welches die mit Ra lebenden Götter sind". Die Anschauung ist die, dass die Eigenschaften oder verschiedenen Manifestationen des Gottes mit seinen Gliedern verglichen werden, welche in ihren verschiedenen Funktionen dann als besondere mit Ra eng verbundene Götter erscheinen.

Der Grundtext führt fort:

den keiner aufhält unter den Göttern. Das Wort *χesef* ist im Koptischen nicht erhalten und ist daher nur aus den Verbindungen, in denen es vorkommt, in seiner Bedeutung zu erkennen. Es wird in den Kapiteln 30—47 vom Bekämpfen, Zurückdrängen der feindlichen Mächte gebraucht, die den Verstorbenen im Fortschreiten auf seiner Wanderung hindern wollen. In unsrer Stelle scheint es auf den unwiderstehlich sichern und regelmässigen Lauf der Sonne gegen den keine Macht anzukämpfen und den kein Gott aufzuhalten vermag, zu bezeichnen.

Der Erklärer, der hier einen neuen Absatz mit *enok* beginnt, verweist in gleichem Sinne auf den Diskus, die sichtbar wandelnde Scheibe des sich offenbarenden Tum oder des am östlichen Himmel aufleuchtenden Ra, der ungehemmt zu seiner Zeit sich vom Horizont erhebt.

Ich war gestern und kenne das morgen. Der Verstorbene hatte sich mit Tum und Ra identificirt, in sofern diese die ersten Formen des Osiris, des sie als Seele erfüllenden Geistes, waren. Der Tag seines Lebens wird mit dem Tageswandel des Ra verglichen. Jetzt ist er am Ende desselben; er ist gestorben, Ra ist untergegangen. Beide erscheinen nun in ihrer geistigen Form des Osiris. Als solcher sagt er: „Ich war gestern und kenne das morgen" mit dem Zusatz des ältesten Erklärers, „nämlich Osiris". Jene Worte können nur die allgemeinere Bedeutung haben: „Ich war von je in der Vergangenheit und kenne für immer die Zukunft". Ich habe mich schon oben (p. 17.) gegen die fern liegende Abstraktion und Aufhebung aller Zeit erklärt, welche in der Uebersetzung „ich bin gestern" liegen würde. Dem würde auch nur ein weiteres „ich bin morgen" entsprechen. Es heisst aber „ich kenne das morgen", womit das Fortleben in der Zeit auch für die jenseitige Geisterwelt ausgesprochen ist.

Die alte Erklärung geht nur auf das vorausgehende (). Der spätere Erklärer überträgt diese Deutung auf das gestern, und fügt die des, des morgen, hinzu, welches Ra sei. Es scheint diese ziemlich unverständliche Erklärung, die wohl nur durch den Gegensatz von gestern und morgen hervorgerufen wurde, die Ansicht aussprechen zu sollen, dass die Zukunft, das Ende der Dinge, den Gott nicht in der Form des Osiris, sondern in der des Ra darstelle. Das dann Folgende kann aber nicht, wie es de Rougé fasst, eine Fortsetzung dieser Erklärung sein, so dass man übersetzen müsste: das morgen oder die Zukunft ist Ra an dem Tage, an welchem die Widersacher Osiris überwunden wurden. Das wäre ganz unverständlich; sondern es muss der Vordersatz sein, zu dem Nachsatz. Allerdings kehrt die spätere Redaktion erst mit diesem Worte wieder zu dem alten Grundtexte zurück, aber mit der wesentlichen Abweichung, dass hier nicht wie in dem letzteren steht, sondern eine Person (Ra) als Subjekt eintritt: *iri-naf*, er hat gemacht. Dieses *iri-naf* würde sich, wenn das zunächst Vorhergehende noch zur Erklärung gehörte, unmittelbar an die Textworte: „ich war gestern und kenne das morgen" anschliessen, welche kein Subjekt für *iri-naf* darbieten. Daraus geht hervor, dass die Erklärung der letzten Grundtextworte mit *ár tau Ra pu* schliesst und mit *hur pefi* in der spätern Redaktion der Text wieder aufgenommen wird. Diese lauten nun: „An diesem Tage, an welchem die Feinde des Osiris „bekämpft und er bestätigt wurde durch seinen Sohn „Horus, oder: an diesem Tage . . . . des Begräbnisses „des Osiris durch seinen Vater Ra, machte dieser, (nämlich Ra oder nach der anderen Erklärung Horus) einen „Kampf der Götter auf Befehl des Osiris, des Herrn „des Westlandes."

Im ältesten Texte aber hiess es nur:

Es wurde bereitet ein Kampfplatz der Götter,

[1]) Burton, Exc. pl. 57.

als ich (Osiris) sprach. Der Fortschritt ist der, dass Tum zum Ra geworden, und Ra nachdem er seine Bahn gewandelt, an der Grenze zwischen gestern und morgen angekommen ist, am westlichen Horizont, an der Schwelle der Unterwelt, an demselben Punkte, an welchem gegenwärtig sein Abbild der Verstorbene steht. Hier betritt er den Kampfplatz, den der Herrscher der Unterwelt, Osiris, mit dem sich Ra und der Verstorbene zu identificiren im Begriffe steht, einem jeden Gotte oder Menschen, der hier eintreten will, bereitet hat. Ra selbst muss diese feindlichen Mächte bekämpfen. Der Uebergang zu dieser neuen Phase, und der Personenwechsel des Ich vom Ra zu Osiris mit den Worten: „Es wurde ein Kampfplatz bereitet, als ich (Osiris) sprach,“ schien dem späteren Erklärer zu kurz und unverständlich: darum hielt er es für nothwendig statt des Ich den Osiris in dritter Person, statt des Kampfplatzes den Kampf zu substituiren und den Worten des Urtextes die Angabe des Zeitpunktes voranzuschicken, an welchem dies geschah. Es war der Tag des Herrschaftswechsels zwischen Ra und Osiris, oder der Tag (hier bleiben einige Worte dunkel) der Bestattung des Osiris durch seinen Vater Ra. Denn Ra konnte wieder, nach diesem mystischen Spiel der Identificirungen und Umwandlungen, als Vater des Osiris angesehen werden, weil der letztere aus dem ersteren hervorging.

Der alte Erklärer fügt nun den ursprünglichen Texteswortendie einfache Deutung hinzu, dass unter dem Kampfplatz das Land des Westens, die Unterwelt zu verstehen sei. Der neuere Erklärer hatte statt des Kampfplatzes den Kampf selber gesetzt; da er aber statt des Ich den „Osiris, Herrn des Landes des Westens“ nennt, so kann er nur an diesen letzten Zusatz die nachträgliche Erklärung knüpfen, dass hier die den göttlichen Geistern bereitete Unterwelt zu verstehen sei, und die fernere, dass diese Unterwelt das Ziel sei, welches dem Ra gesteckt ist, und um dessen Besitz selbst jeder Gott erst kämpfen muss.

Ich kenne den Namen des grossen Gottes, der in dieser Unterwelt herrscht. Der Ankommende legitimirt sich durch diesen Ausspruch. Nur Osiris kennt den Osiris. Der alte Erklärer nennt diesen Namen; es ist die mystische Bezeichnung des Osiris: „Preis des Ra.“ Der spätere Erklärer nennt ihn erst bei seinem gewöhnlichen Namen: es ist „Osiris,“ und fügt dann die alte Erklärung hinzu, die er dann weiter erklärt durch: „Geist des Ra“ ist sein Name, der mit sich selber zeugt. Es wird also wiederum auf die Wesenseinheit hingewiesen, die in dieser Kette von Emanationen gewahrt werden soll; sie schreitet fort vom dunkeln Chaos zur lichten Sonnengestalt, von dieser zum inwohnenden Geiste.

Ich bin jener grosse Bennu von Heliopolis. Wenn der älteste Erklärer hier hinzufügt: „das ist die Verwirklichung dessen was ist“, so ist schon oben gesagt, dass das Wort *sâp* leider noch nicht mit Sicherheit genau wiedergegeben werden kann. Es ist aber jedenfalls ein abstrakter Begriff, der sich schon dadurch als eine Interpretation des mythologisch ausgedrückten Grundtextes zu erkennen giebt. Bennu ist Osiris, wie schon die alte Erklärung zufügt, und es auch sonst bekannt ist, und zwar in seiner Eigenschaft als Seele oder Geist des Ra. Daher wird er auch ohne den Namen des Osiris z. B. in einem Papyrus des Marchese Busca  *Bennu ba en Ra* genannt: oder auch . „Das was ist“, wird dann ferner erklärt, ist die Ewigkeit“. Der Gedanke scheint also zu sein, dass der dem Urwesen Ra innewohnende Geist, unter dem Namen Bennu die Macht ist, welche in Zeit und Ewigkeit die existirende Welt zu dem macht, was sie ist, zu einer Realität, dass die Welt die einzige Offenbarung des göttlichen Geistes ist. Insofern wird von dem späteren Erklärer die Verwirklichung dessen was ist auch sein Leib genannt d. h. die Offenbarung des Geistes in der Materie. Es liegt in dieser bereits dem alten Reiche angehörigen Auffassung immerhin ein sehr bemerkenswerthes Zeugniss von philosophischer Spekulation.

Bennu war Osiris in einer bestimmten Eigenschaft. Er wird daher nicht selten mit dem Doppelnamen   Bennu-Osiris genannt. So namentlich als der Gott, welchem der Planet der Venus, geweiht war. Den Namen dieses Planeten hat Brugsch scharfsinnig in der Gruppe , die ich bei meiner ersten Nachweisung der Planeten irrig für den Merkur gehalten, erkannt, indem er zeigte, dass hier der Stern nicht als Determinativ, sondern für  *tau*, der Morgen zu nehmen ist. Dieser Planet des Osiris wird, wie Brugsch ebenfalls anführt im Todtenbuche K. 13, 1 Bennu genannt, und in den Thebanischen Königsgräbern heisst er geradezu „der Wanderstern des Osiris“ oder „der Wanderstern[1]) des Bennu—Osiris“,

[1]) Im Tempel des Ramses II (Denkm. III, 171) ist  vor  wohl nur aus Versehen weggeblieben, indem der

geschrieben über der Figur des Bennu-Vogels. Es scheint demnach dass man den Gott nach seiner Offenbarung in der Zeit hier absichtlich mit dem Gestirn des Osiris und dessen Symbol dem Bennu-Vogel bezeichnen wollte. Denn ★, *seb*, hiess zugleich der Stern k. ⲥⲓⲟⲩ, und die Zeit k. ⲥⲟⲩ, daher auch bekanntlich der Zeitgott *Seb*, der griechische *Κρόνος = χρόνος*. Den Vogel *Bennu* aber machte man wohl zu seinem Symbole, weil er ein Wandervogel, also ein periodisch erscheinender Vogel war. Die Gestalt (Todtb. K. 83) zeigt, dass der Bennu eine Reiherart ist, und eine Musterung der in Aegypten vorkommenden Reiher, wie ich sie mit meinem gelehrten Freunde Prof. Peters vorgenommen habe, lässt wohl keinen Zweifel, dass es die *ardea cinerea* oder die engst verwandte *purpurea* ist, die den Sommer im Norden, den Winter im Süden zubringt[1]). Die Federn am Hinterhaupte theilen sich meist als zwei ab, wie auf den Denkmälern, auf denen auch der Federbüschel vor der Brust öfters erscheint. Brugsch hat den Phönix mit dem Bennu verglichen. Doch passt die Beschreibung, die Herodot (II, 73) vom Phönix giebt, in keiner Weise zu der Gestalt des Reihers, der ihm vollkommen bekannt sein musste. Er habe, sagt er, den Vogel selbst nicht gesehen, weil er nur alle 500 Jahre einmal nach Aegypten komme; wenn aber das Bild, das er von ihm gesehen, richtig sei, so sei sein Gefieder goldfarben und roth, seine Gestalt und Grösse aber dem Adler sehr ähnlich. Dann erzählt er den bekannten Mythus, der wie ich anderwärts[1]) ausführlich gezeigt habe, nur die allegorische Bezeichnung der Periode ist, in welcher sich das tropische Jahr mit dem Wandeljahre des ägyptischen Kalenders ausglich, also einer Sonnenperiode. Auch der Name Phoenix kann nicht aus dem ägyptischen Bennu gebildet sein, da das ägyptische b nicht durch ein griechisches φ wiederzugeben ist. Dem Umstande, dass einerseits der Phoenix seinen Vater im Sonnentempel zu Heliopolis in einem Ei begraben haben sollte, andererseits unsre Stelle gleichfalls von dem grossen Bennu in Heliopolis spricht, würde man entgegen halten können, dass in anderen Stellen, z. B. K. 125, 11. derselbe „der grosse Bennu, welcher ist in Suten-χenen“, genannt wird, und dass derselbe wahrscheinlich auch in Abydos besonders verehrt wurde, da er öfters auf seiner Fahrt nach Abydos dargestellt wird, z. B. Todtb. K. 100, l. 129, 1. Sein Aufenthalt war also nicht auf Heliopolis beschränkt. Dennoch ist es vielleicht nicht abzuweisen, dass der allegorische Mythus vom Phoenix, der in Aegypten wahrscheinlich wenig verbreitet war und nur durch Herodot, der ihn zufällig von den gelehrten Sonnenpriestern in Heliopolis gehört hatte, zu seiner Celebrität gelangte, sich an das Gestirn des Osiris und dessen Symbol den Vogel Bennu anschloss. Der Anklang des Namens konnte insofern mitwirken, als, was jedenfalls bemerkenswerth ist, der Baum Phoenix, die Palme, denselben Namen führte wie jener Vogel, nämlich ⲃⲉⲛⲓ ⲃⲉⲛⲛⲉ palma, was wieder daran erinnert, dass der Palmenzweig ⲃⲁ, ⲃⲁⲓ, denselben Namen trug, wie die Seele , *be*, *ba*, *βαΐ* (nach Horapollo 1, 7), und gleichfalls ein Symbol bestimmter Zeitperioden war. So würde sich auch leicht auf den Bennu beziehen lassen, was Horopollon vom Phoenix sagt, dass er ein Symbol der Sonne sei (*σύμβολον ἡλίου* 1, 34), und dass er eine hienieden lange verweilende Seele (1, 34) oder einen nach langer Zeit aus der Fremde Zurückkehrenden (1, 35) bedeute, was durch einen Zugvogel passend charakterisirt werden konnte.

Wenn sich hier also der Verstorbene mit dem Bennu-Osiris identificirt, so soll dies der nach langer gerechter Lebenszeit aus der Oberwelt in die Unterwelt, aus der Fremde in seine eigentliche Heimath — denn als solche wird sie gleich nachher genannt — zurückkehrenden Ver-

---

Schreiber durch die unmittelbar vorausgehende Gruppe irre wurde. Wo *seb*, der Stern nicht vorausgeht, folgt , also „Wanderer des Himmels.“

[1]) Der andre ähnliche Vogel *šenti* der in der Vignette zu K. 84 erscheint und in andern Exemplaren gelegentlich auch eine oder zwei Federn wie der Bennu am Kopfe trägt, und sich fast nur durch die Haltung des Halses unterscheidet, scheint die *ardea garzetta* zu sein, eine etwas kleinere Species, die in Aegypten und um das Mittelmeer sich dauernd aufhält. Der Vogel *Be*, *Bai* , der durch seinen Büschel an der Brust charakterisirt wird, ist die *ardea virgo*, *demoiselle de Numidie*, die auch im nördlichen Afrika zu Hause ist. Im Alten Reiche (Denkm. II, 69.) ist eine Art von zahmen Reihern abgebildet, welche heissen, *tat*, vielleicht auch von , wandern. — Auch der dritte Vogel der unter den Verwandlungsformen K. 86, vorkommt, die Schwalbe, , *ment*, k. ⲃⲏⲛⲉ, ist ein Wandervogel, womit , *menut*, (Denkm. II, 70) die Turteltaube (Rosell. M. C. XII, 2. vol. III, p. 184) nicht zu verwechseln ist (Aeg. Zeitschr. 1867, p. 22).

[1]) Chronologie der Aeg. p. 181.

storbenen bezeichnen. Ich erwähne noch, dass die sämmtlichen Götter zuweilen in dreifacher Bezeichnung erscheinen, nämlich [1]) als Sperber-, Ibis- und Bennu-Götter, worunter die Götter der ersten Ordnung, zu welcher Horus gehörte, der zweiten, deren Haupt Thoth war, und einer dritten Ordnung verstanden zu sein scheinen, welche letztern die von der Erde zurückgekehrten göttlichen Geister bezeichnen dürften.

Ich bin Χem in seiner Erscheinung, dem seine beiden Federn an sein Haupt gesetzt sind.

Es ist dies ein anderer mystischer Ausdruck, mit dem schon die alten Erklärer nicht recht fertig wurden. Chem[2]) ist der ithyphallische Gott, dessen Bild in der Vignette erscheint, der Gott von Koptos, den die Griechen in ihren Inschriften mit ihrem Pan[3]) verglichen. Er wird, wie hier, häufig auf den Monumenten als eine Form des Horus bezeichnet. Seine gewöhnlichen Namen sind: [4]), Χem, der siegreiche Hor, Sohn des Osiris; , Χem, Sohn der Isis[5]); vornehmlich heisst er auch [6]); Χem, der Gemahl seiner Mutter, so dass dieser letztere Name nicht selten auch allein steht, z. B. heisst die Isis in einer Inschrift am Χons-Tempel zu Karnak , die göttliche Mutter des Ka-mut-f (des Gemahls seiner Mutter). Dieser Name ist nur eine Bezeichnung dafür, dass Χem zugleich Osiris (Gemahl der Isis) und Horus (Sohn der Isis) ist. Insofern nun, wie wir gesehen, Osiris auch mit Ra identisch ist, heisst[7]) auch *Χem-Kamutf* bald Sohn des Ra: „Kamutf gezeugt von Ra", bald wird er mit Ra identificirt [8]) *Χem-Ra*, namentlich mit Amon-Ra [9]), *Χem-Amon-Ra-Kamutf*, oder auch nur [10]), *Χem-Amon-Kamutf*

[1]) Denkm. IV, 69. 76, a. a. a.
[2]) Ueber den Namen s. oben p. 34.
[3]) Nicht zu verwechseln mit dem Pan von Mendes, der wahrscheinlich nichts mit ihm zu than hatte.
[4]) Pariser Stele und sonst.
[5]) Champollion Notices p. 33. Denkm. IV, 11.
[6]) Champ. ibid.
[7]) Wilkinson, Mat. Hier. pl. VI.
[8]) Grotta von *Eχmim* und oft.
[9]) Turiner Stele a. 159. Denkm. III, 119.
[10]) Rossellini, M. d. C. tav. 56. Denkm. III, 220, s. 236 a.

oder [1]) *Amon-Kamutf*. Daher bildet auch dieser ithyphallische Amon im Tempel des Thoth zu Theben eine Triade mit Isis und Hor, statt des Osiris.

Sehr gewöhnlich ist dann ferner die Bezeichnung des *Χem* als [2]), *Χem ka šu-ti-f* Champollion[3]) übersetzte dies ϭⲉⲕ ⲛ̄ ⲧⲏⲣ ϣ, se réjouissant de ses deux plumes; es heisst aber: „hoch sind seine beiden Federn", also: „Χem mit den beiden hohen Federn". Von diesem Kopfschmuck spricht unsere Stelle. Seine Erwähnung diente ursprünglich vielleicht nur zur näheren Charakterisirung des Gottes, wie Bennu als der Gott von On bezeichnet wird. Der alte Erklärer im Texte der Sarkophage fügt hinzu, dass Χem diese Federn trägt in der Eigenschaft als Horus der Vertheidiger seines Vaters und dass sie gleichbedeutend sind mit den beiden Uräen an der Stirn seines Vaters Tum. Der Uräus, βασιλίσκος, ist stets das Symbol der Herrschaft, βασιλεία. Tum wird vorzugsweise mit der doppelten Königskrone und als Herr der beiden Reiche () dargestellt, trägt auch identificirt mit dem Hor-Ra der beiden Zonen [4]) zwei Uräen, wie auch der Diskus allein oft 2 Uräen führt . — Diese Doppelherrschaft wird nun auch dem Χem-Hor zugeschrieben, und auf sie die Doppelfeder bezogen, die wir ausser bei Χem auf den Monumenten vornehmlich noch bei dem Thebanischen Götterkönig Amon-Ra wiederfinden, wo sie auch als ein Attribut der höchsten Herrschaft anzusehen ist. Die von dem späteren Erklärer noch hinzugesetzten Deutungen, dass die beiden Federn die dem Χem folgenden Schwestern Isis und Nephthya seien, oder dass sie seine beiden Augen[5]) seien, sind keine wirklichen Erklärungen, sondern nur andre mystische Substitutionen und kommen daher nicht weiter in Betracht.

Das Wesentliche ist, dass sich der Verstorbene hier zuletzt mit dem Χem-Hor identificirt, welcher der aus dem Osiris hervorgehende, wieder auferstehende verjüngte Ra ist, der Ra des folgenden Tages, die jeden Tag jung und neu aus dem Urgewässer aufgehende Sonne.

[1]) Karnak, Cella des Philipp; desgl. Denkm. III, 36, c.
[2]) Prisse, Mon. pl. 37.
[3]) Gramm. p. 437 u. sonst. cf. p. 386. 440.
[4]) Champollion, Panthéon, pl. 26.
[5]) Auch dies erinnert an die oben p. 41 angezogene Stelle des Dekretes von Kanopus, in welcher Tafne zugleich Auge und Uräus ihres Vaters Ra genannt wird.

Der Kreislauf ist hiermit vollendet. Es war dieser. Der Verstorbene ist Osiris und erklärt sich selbst als solcher für den alleinigen höchsten und ewigen Gott, der vor aller Zeit als Gott der Urmaterie Tum, der Verborgene, heisst, derselbe der als Sonnengott Ra die geordnete Lichtwelt beherrscht, und in allen Göttern und gerecht lebenden Menschen sich selbst manifestirt als in seinen Gliedern, deren jedes nur ein andrer Name für ihn selbst ist, und deren jedes am Ende seiner irdischen Laufbahn, wie der Sonnenball allabendlich, sich seiner sichtbaren Form wieder entäussert, und zu ihm dem allen Formen inwohnenden Urgeiste zurückkehrt. Dieser Uebertritt in die Unterwelt, an deren Schwelle sich der Sprechende jetzt selbst befindet, wird als ein Kampf dargestellt, in welchem der ächte seiner göttlichen Natur sich bewusste Geist siegt. Er erscheint hier als der nach seinem Weltlauf gerechtfertigt zurückkehrende Geist, dessen Symbol Bennu ist, indem sich in seinem Individuum die Emanation wiederholt, durch welche die Gottheit selbst zu ihrer höchsten Entwickelung als rein geistige Potenz, zu der sich das Weltall mit allen Wesen nur wie sein Leib verhält, gelangt war. Die Offenbarung dieser Gottheit, des Osiris, in der Welt ist aber eine fortwährende. Derselbe Gott ist daher auch *χem*, sein eigner Sohn Horus, der verjüngte Ra, als welcher er jeden folgenden Morgen seinen Lauf durch die Oberwelt erneuern wird, der Doppelherrscher in beiden Welten.

Nachdem der Verstorbene sich hierdurch als Osiris in seiner ganzen göttlichen Natur zu erkennen gegeben hat, begrüsst er die Unterwelt als seine Heimath.

„Ich bin gekommen zu meiner Wohnstätte".

Denn diese allgemeinere Bedeutung hat hier 𓊖𓏏, das für gewöhnlich „die Stadt" bedeutet. Dieser Erweiterung des Begriffes wegen fügt der Text auf dem Sarkophage das Sebäkäa hinzu: „ich bin erschienen in meinem Lande, ich trete ein in meine Provinz." Dagegen fehlt hier die Glosse des ältesten Erklärers, dass hier unter der Heimath des Verstorbenen „der Sonnenberg seines Vaters Tum" zu verstehen sei. Man dachte sich den Horizont, und namentlich den Ost- und Westpunkt durch welchen die Sonne am Horizonte ein und austritt, als einen Berg, der oft genug auch bildlich dargestellt ist[1]), eigentlich jedoch nur als den Eingang zur Unterwelt. Als *Tum*, der vorzeitliche, war er ausgegangen, zu *Tum* dem Gott der ewigen Zukunft kehrt er zurück. Sein Erdenleben war nur ein Besuch, eine Einkehr in dieser zeitlichen irdischen Welt.

„Die Aegypter, sagt Diodor 1,51, diesmal aus ächter Quelle, nennen die Wohnungen der Lebenden Herbergen, weil sie nur kurze Zeit in denselben wohnen, die Gräber der Verstorbenen aber nennen sie die ewigen Wohnungen, weil sie im Hades eine unbegrenzte Ewigkeit verleben."

[1]) S. Wilkinson, Mann. and Cust. vol. V., pl. 20. 36.

Berlin, Druck von Gebr. Unger (C. Unger), Königl. Hofbuchdrucker.

Sarkophag I. des Mentuhotep.

Jnneres. Deckel (1).

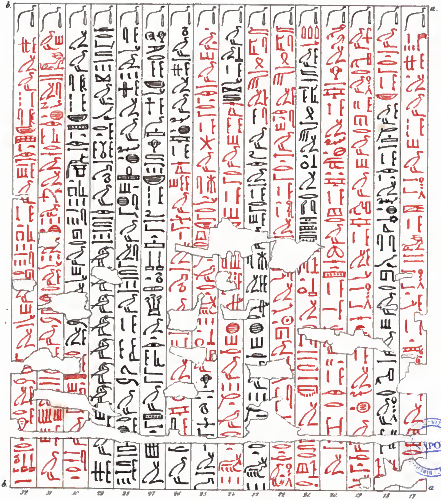


16 15 14 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

1/3 d. natürl. Größe.

Sarkophag I. des Mentuhotep.

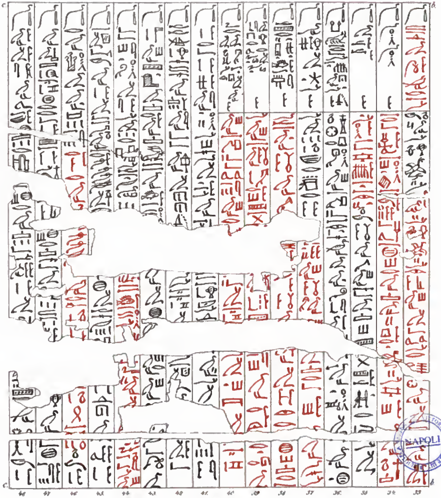
Jnneres. Deckel (2).



⅓ d. natürl. Größe.

Sarkophag I. des Mentuhotep.

Jnneres. Deckel (3).



⅓ d. natürl. Größe.

Sarkophag I. des Mentuhotep.

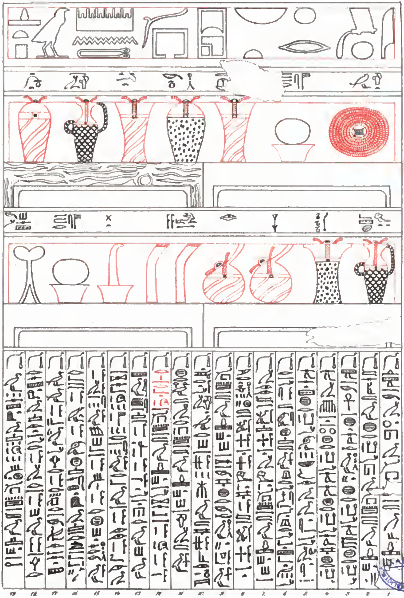
Jnneres. Deckel (4).



⅓ d. natürl. Grösse

Sarkophag I. des Mentuhotep.

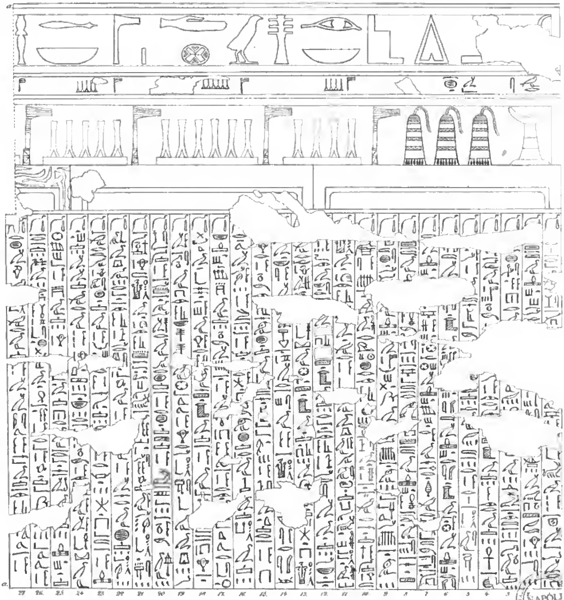
Jnneres. Kopfseite.



1/3 d. natürl. Größe.

Sarkophag I. des Mentuhotep.

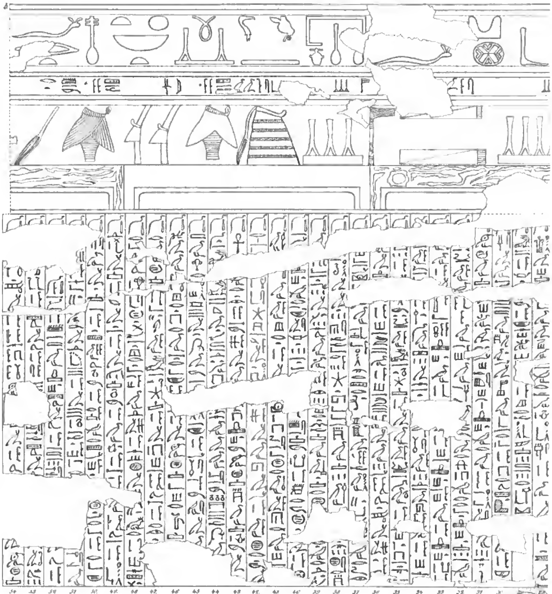
Jnneres. Rechte Seite (1).



1/3 d. natürl. Größe.

Sarkophag I. des Mentuhotep.

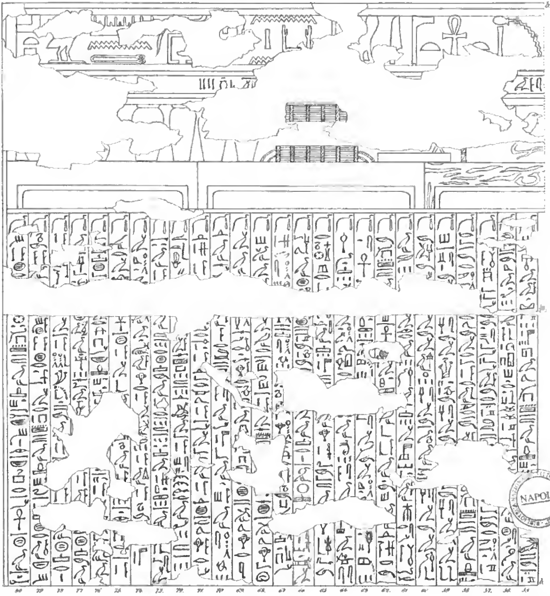
Jnneres. Rechte Seite (2).



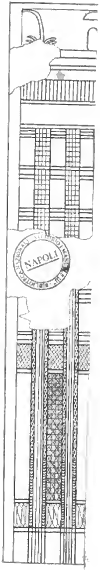
1/3 d. natürl. Grösse.

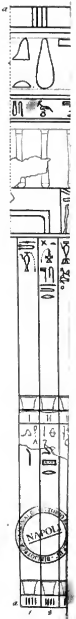
Sarkophag I. des Mentuhotep.

Jnneres. Rechte Seite (3).



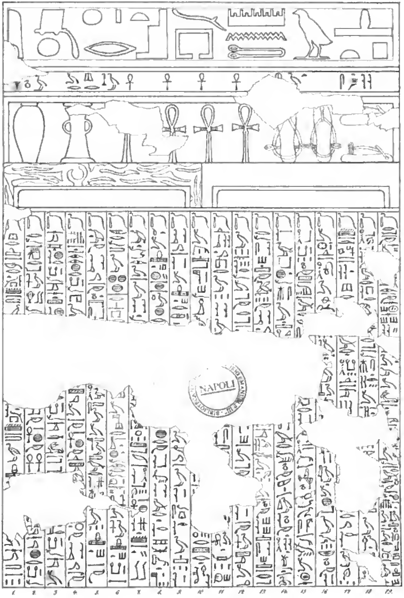
1/3 d. natürl. Grösse.





Sarkophag I. des Mentuhotep.

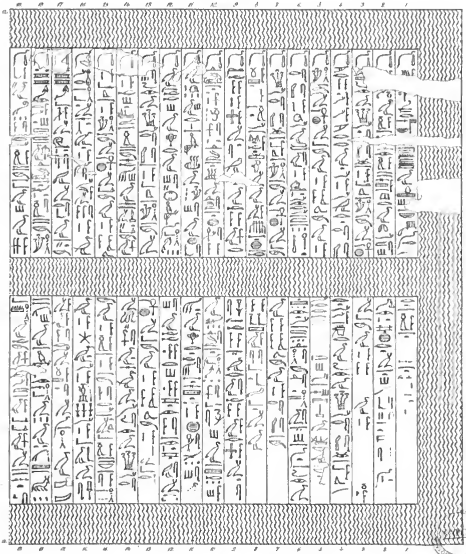
Jnneres. Fufsseite.



⅓ d. natürl. Größe

Sarkophag I. des Mentuhotep.

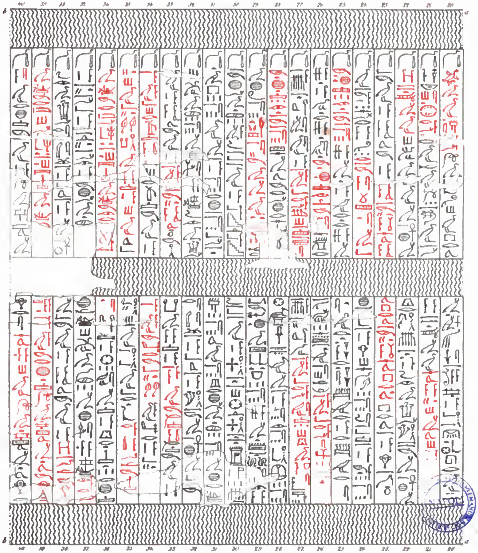
Boden (1).



⅓ d. natürl. Grösse

Sarkophag I. des Mentuhotep.

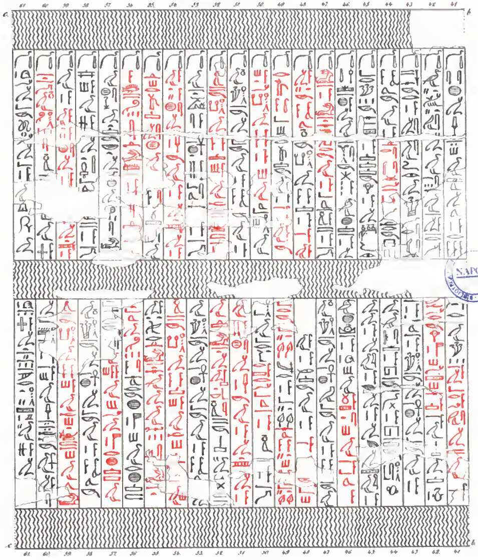
Boden (2).



1/3 d. natürl. Größe

Sarkophag I. des Mentuhotep.

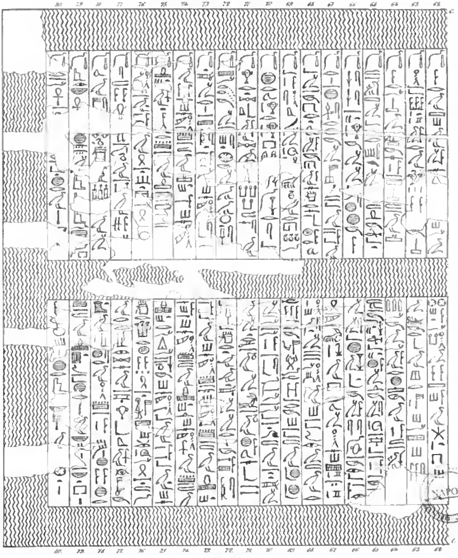
Jnneres. Boden (3).



⅓ d. natürl. Grösse

Sarkophag I. des Mentuhotep

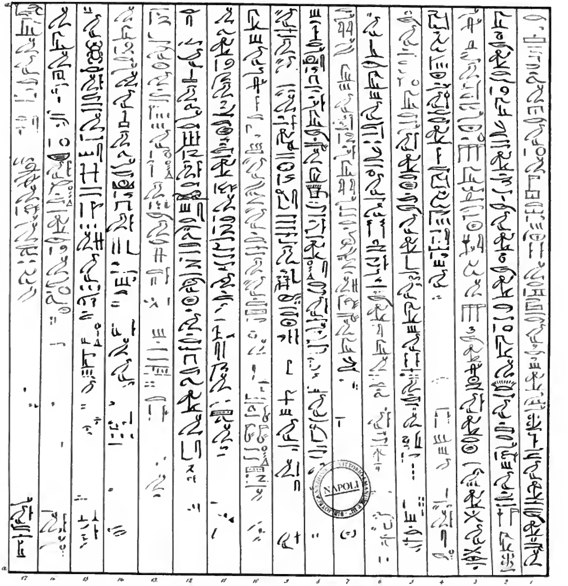
Jnneres. Boden (4).



⅔ d. natürl. Grösse

Sarkophag II. des Mentuhotep.

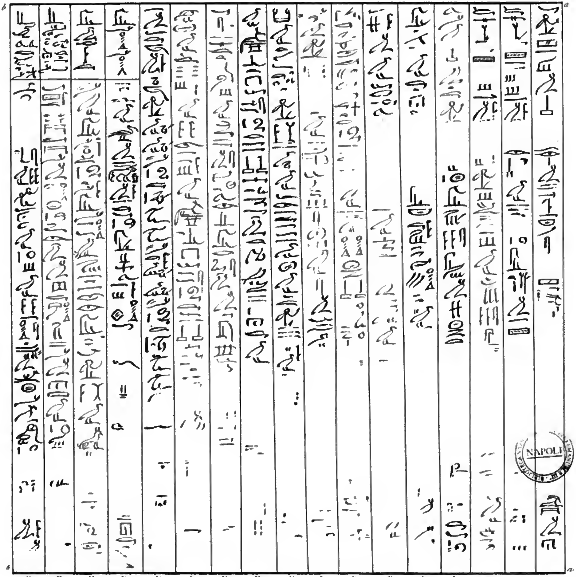
Jnneres. Deckel (1).



¼ d natürl. Gröſse

Sarkophag II. des Mentuhotep.

Jnneres. Deckel (2).

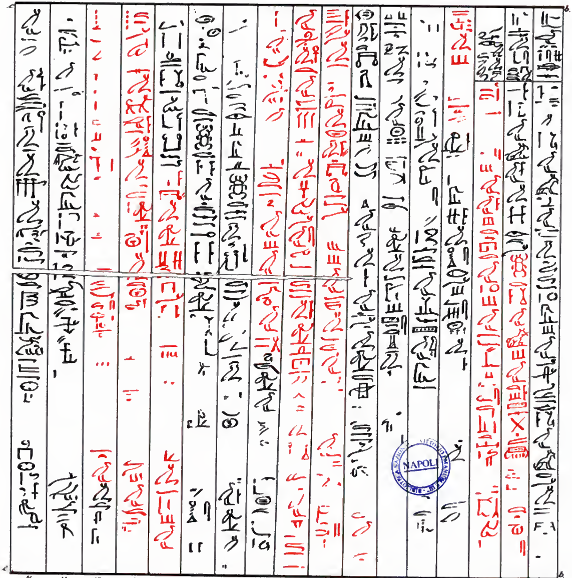


34 33 32 31 30 29 28 27 26 25 24 23 22 21 20 19 18

½ d. naturl. Größe

Sarkophag II. des Mentuhotep.

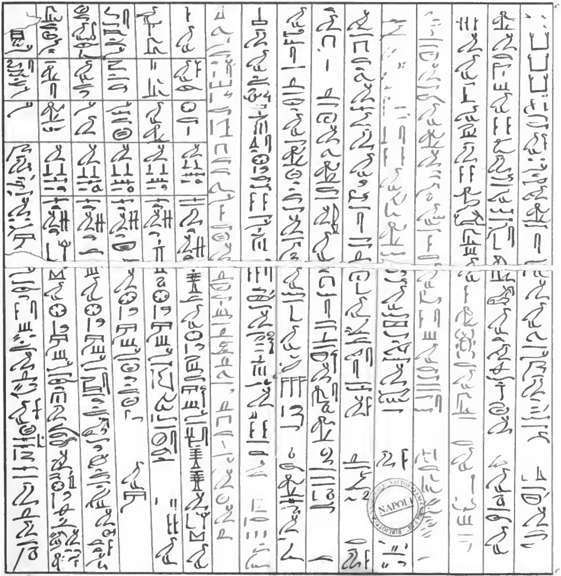
Jnneres. Deckel (3).



½ d. natürl. Größe.

Sarkophag II. des Mentuhotep.

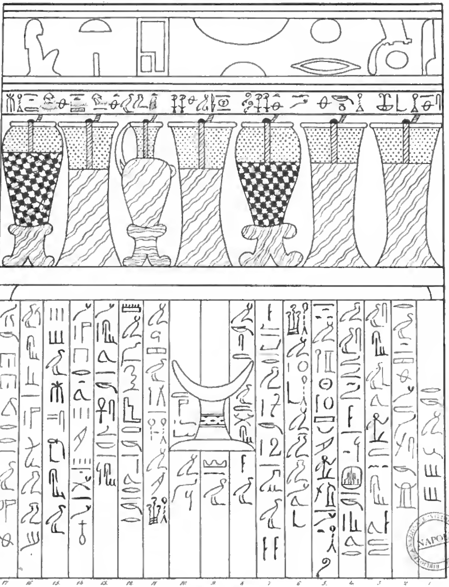
Jnneres. Deckel (4).



½ d. natürl. Größe

Sarkophag II. des Mentuhotep.

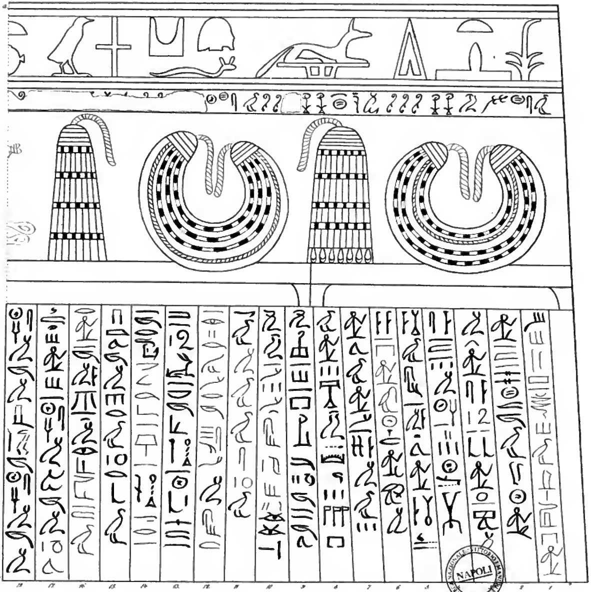
Jnneres. Kopfseite.



½ d. natürl. Grösse

Sarkophag II. des Mentuhotep.

Jnneres. Rechte Seite (1).



½ d. natürl. Größe

Sarkophag II. des Mentuhotep.

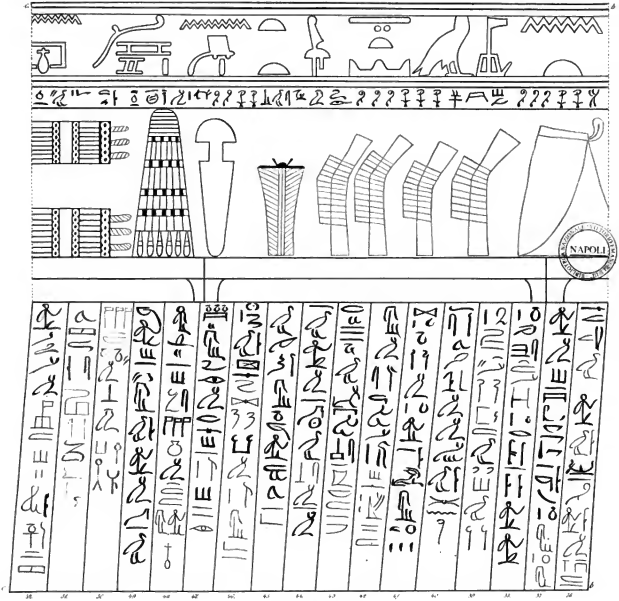
Inneres. Rechte Seite (2).



½ d. natürl. Grösse

Sarkophag II. des Mentuhotep.

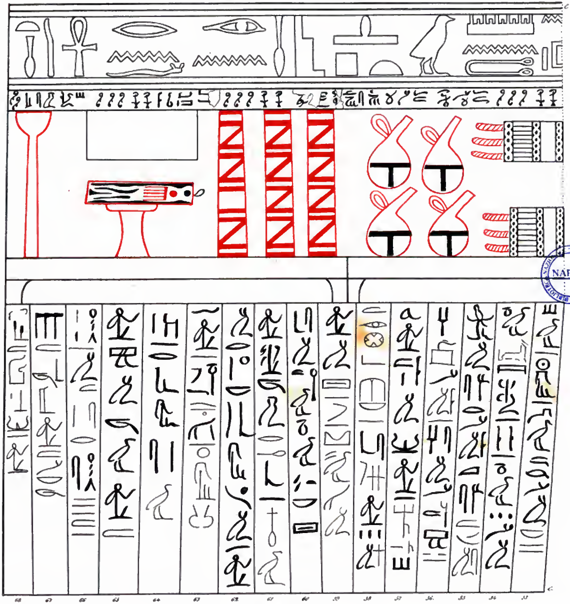
Inneres. Rechte Seite (3).



½ d. naturl. Größe

Sarkophag II. des Mentuhotep.

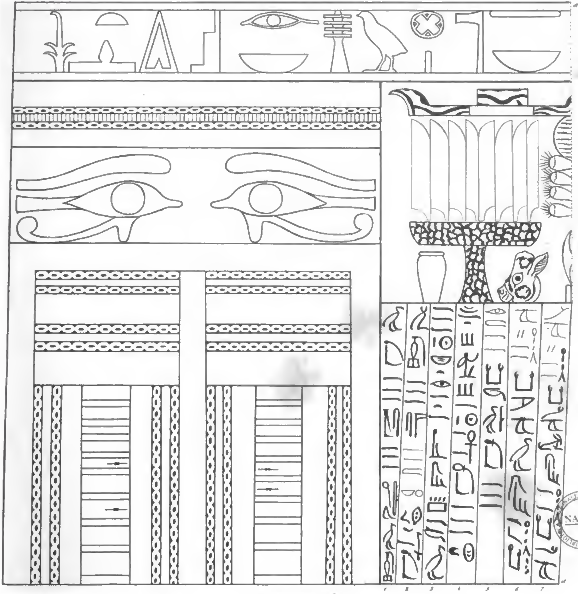
Jnneres. Rechte Seite (4).



½ d. natürl. Größe

Sarkophag II. des Mentuhotep.

Jnneres. Linke Seite (1).



½ d. natürl. Größe

Sarkophag II. des Mentuhotep.

Inneres. Linke Seite (2).



½ d. natürl. Grösse

Sarkophag II. des Mentuhotep.

Jnneres. Linke Seite (3).



½ d natürl Grösse

Sarkophag II. des Mentuhotep.

Jnneres. Linke Seite (4).

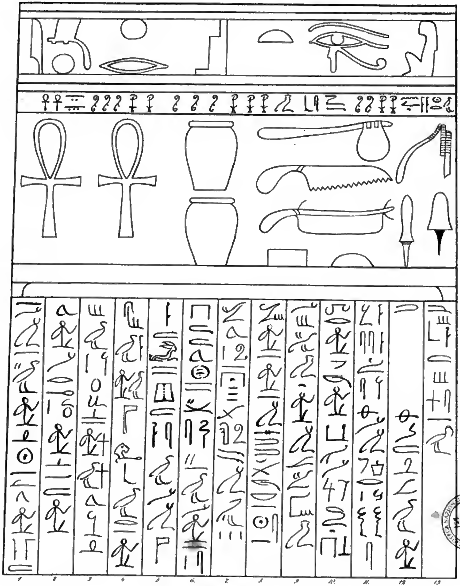


43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58.

1/3 d. natürl. Grösse

Sarkophag II. des Mentuhotep.

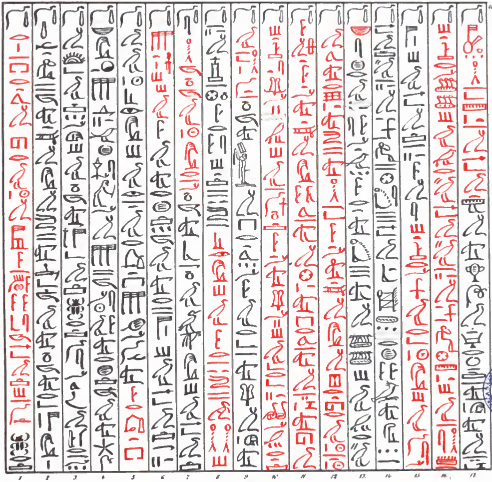
Jnneres. Fufsseite.



½ d. natürl. Grösse.

Sarkophag des Sebak-āa.

Jnneres. Deckel (1).



a

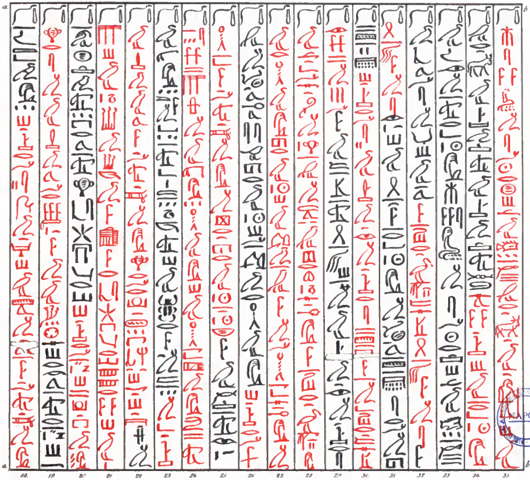
a

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17

½ d. natürl. Grösse

Sarkophag des Sebak-āa.

Jnneres. Deckel (2).



½ d. naturl. Größe

Sarkophag des Sebak-āa.

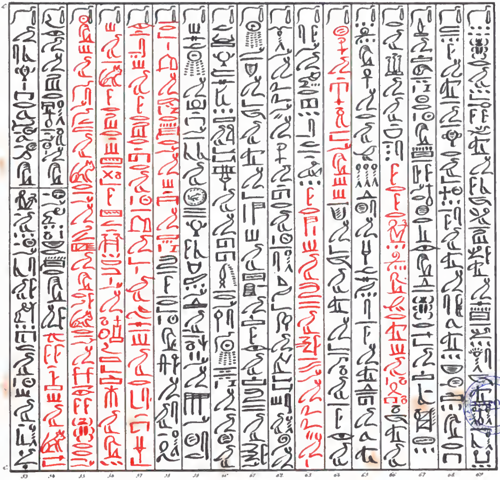
Jnneres. Deckel (3).



½ d. natürl. Grösse

Sarkophag des Sebak-āa.

Jnneres. Deckel (4).

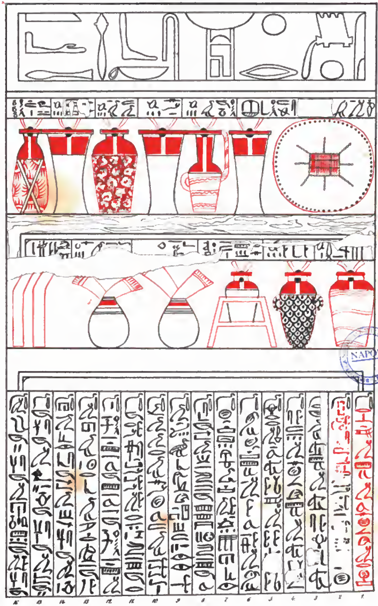


53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69

½ d. natürl. Größe

Sarkophag des Sebak-āa.

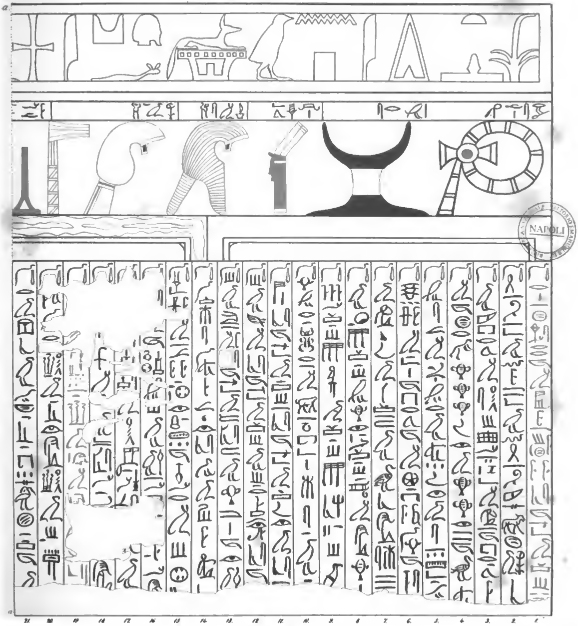
Jnneres. Kopfseite.



¼ d. natürl. Grösse.

Sarkophag des Sebak-āa.

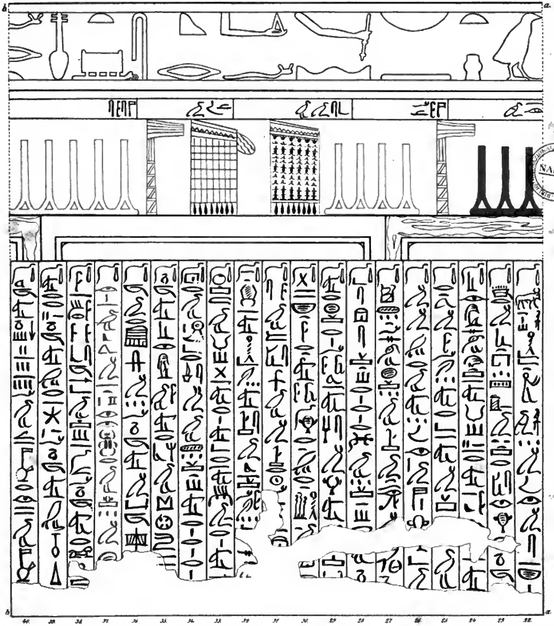
Jnneres. Rechte Seite (1).



½ d. natürl. Grösse.

Sarkophag des Sebak-āa.

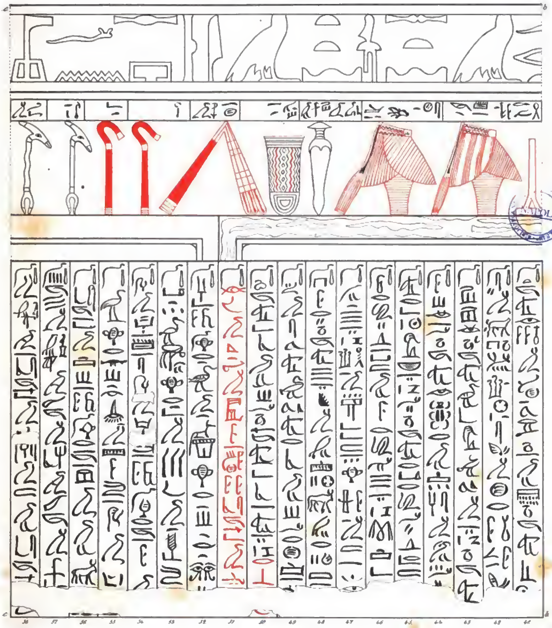
Jnneres. Rechte Seite (2).



½ d. natürl. Grösse

Sarkophag des Sebak-āa.

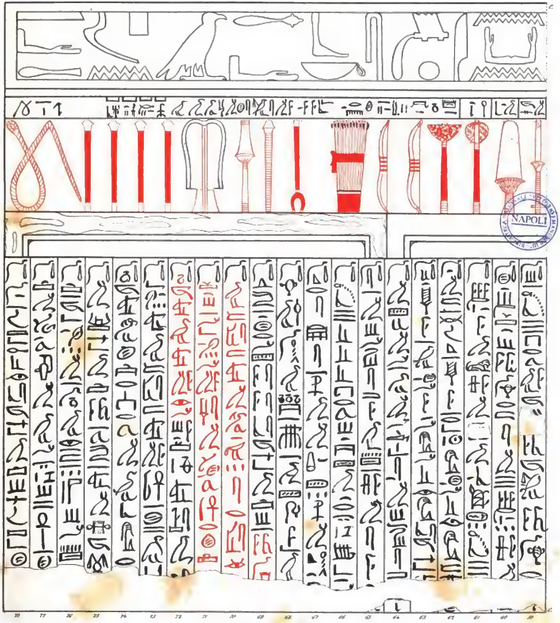
Jnneres. Rechte Seite (3).



½ d. natürl. Grösse

Sarkophag des Sebak-âa.

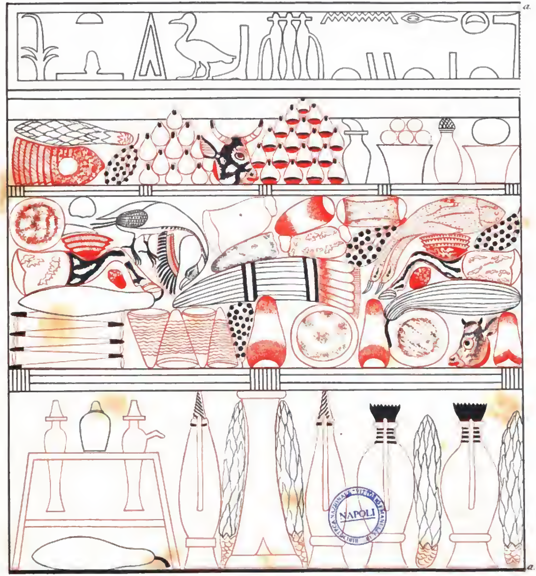
Jnneres. Rechte Seite (4).



½ d. natürl. Grösse

Sarkophag des Sebak-āa.

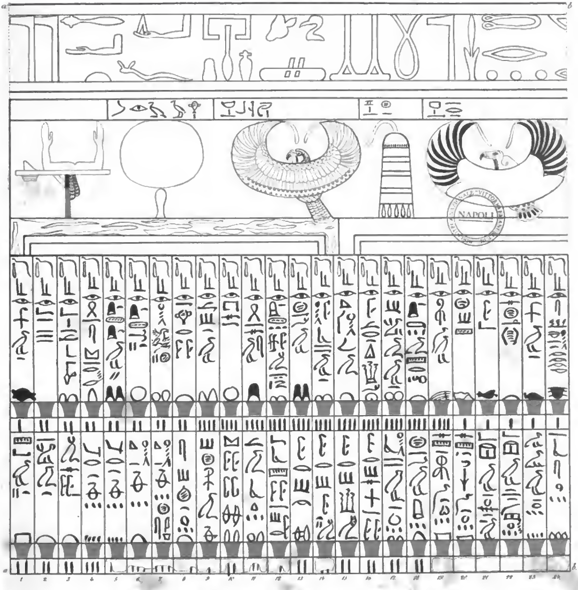
Jnneres. Linke Seite (1).



1/2 d. natürl. Grösse

Sarkophag des Sebak-āa.

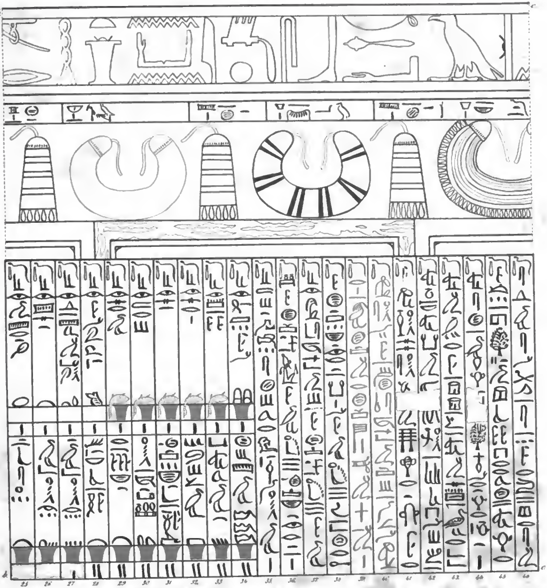
Jnneres. Linke Seite (2).



½ d. natürl. Grösse.

Sarkophag des Sebak-āa

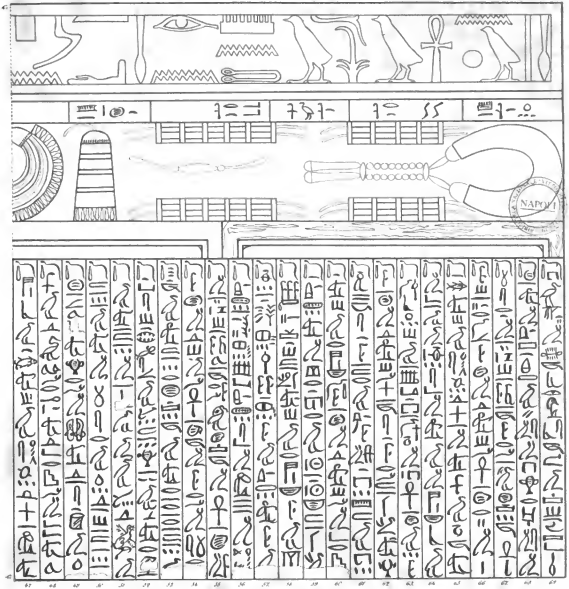
Jnneres. Linke Seite (3).



½ d. natürl. Grösse.

Sarkophag des Sebak-âa.

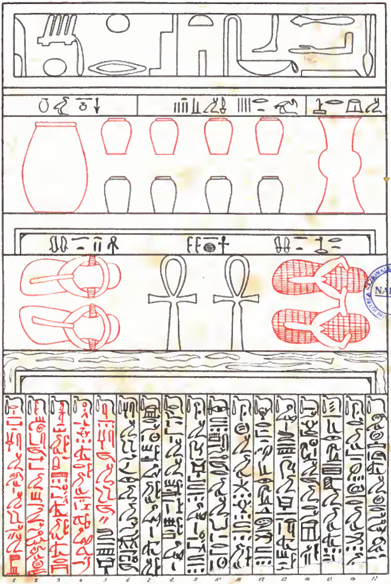
Inneres. Linke Seite (4).



½ d. natürl. Größe.

Sarkophag des Sebak-āa.

Jnneres. Fufsseite.



½ d. naturl. Größe